من
أصول الفكر السياسي

دكتور
فضل الله محمد إسماعيل
كلية الآداب بدمنهور
جامعة الإسكندرية



الناشر مكتبة بستان المعرفة
لطبع ونشر وتوزيع الكتب

من
أصول الفكر السياسي

دكتـور
فضل الله محمد إسماعيل
كلية الآداب بدمنهور - جامعة الإسكندرية

الناشر

مكتبـة بستـان المعـرفـة
لطبع ونشـر وتوزيع الكتب

بسم الله الرحمن الرحيم

"..... وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً"

صدق الله العظيم

"النساء : ١١٣"

المقدمة

السياسة كفكر تضرب فى التاريخ البعيد قبل أى فكر إنسانى آخر، فحيثما وجدت الجماعة وجدت السلطة فوجدت السياسة، والسياسة وثيقة الصلة بالفرد وحريته وحقوقه العامة، ولذلك فهى موضع عناية بالنسبة له، ولعل ذلك هو السبب فى هذا الكم الهائل من المعارف السياسية الموجودة بين أيدينا فى أيامنا المعاصرة.

والسياسة علم لا يلجأ إلى حدس وتخمين ولكن يدرس قضايا ويستقرئ قوانين، والسياسة فلسفة تلزم صاحب السلطة فى المجتمع أن يكون ذا فكر نقدى يسعى إلى تحقيق التكامل بين مختلف مجالات الدولة والسياسة فن يحكم الإنسان من خلاله توازن وانسجام وإلهام وتذوق، والسياسة إحساس يستجيب لحاجات الإنسان، ولعله يكمن هنا قدرة الحاكم على إختيار مستشاريه.

لقد بدأ أرسطو كتابه عن السياسة بقولته الشهيرة بأن الإنسان كائن سياسى، وكان يقصد بذلك أن جوهر الوجود الاجتماعى هو السياسة، وأنه حينما يتفاعل شخصان - أو أكثر - فإنما ينخرطان فى علاقة سياسية، ثم أنه كان يعنى أن ذلك أو هو النزوع الطبيعى لدى الأشخاص، وأن القلة القليلة هى التى كانت تجافى حياة التجمع وتفضل الحياة الإنفرادية، ولذلك حين يسعى الناس إلى تحديد أوضاعهم، وحين يحاولون تحقيق أمنهم وأمانهم فى المجتمع، وحين يجهدون أنفسهم لإقناع الآخرين بوجهات نظرهم فإنهم بذلك يزاولون بعض الأنشطة السياسية وبهذا المعنى يكون كل فرد فينا سياسى بقدر معين.

ويزيد أرسطو على ذلك بأن السبيل الوحيد الذى يستطيع الإنسان عن طريقه تنمية قدراته والوصول إلى أكمل صور الحياة الاجتماعية هو التفاعل السياسى مع الآخرين فى بيئة أقيمت لإحتواء الصراعات الإجتماعية ولتحقيق الأهداف الجماعية ألا وهى الدولة.

وقد أكتسبت الدولة أهميتها كنظام اجتماعى على مر العصور حيث واكب تطورها، تطور المجتمع البشرى، فكل مواطن هو أحد الرعية فى دولة من الدول، وبالتالى فهو يلتزم بأن يطيع أوامرها، لأنها ـ فوق ضمانها للأمن والطمأنينه ـ هى الكيان الوحيد الذى يشكل حياة الفرد بما تفرضه من قوانين ومعايير.

وعلى ذلك تعتبر الدولة وسيلة التنظيم لسلوك البشر داخل المجتمع، فعلى أساس القواعد التى تنبثق عنها ينظم الأفراد سلوكهم.

وقد قسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أبواب ـ عدا بعض المصطلحات التى قمنا بتعريفها فى جزء منفصل.

ولعل الاهتمام بتعريف بعض المصطلحات هنا جاء لتكون الفائدة أكثر شمولاً، مسترشدين فى ذلك بتلك العبارة التى قالها فولتير Voltaire ومؤداها: " إذا أردت أن تتحدث معى فعليك أن تحدد مصطلحاتك" ولهذه العبارة قيمة عظمى خاصة إذا كنا نتحدث فى موضوع إختلفت فيه الأراء وتباينت إلى درجة كبيرة ، فقد لا يستطيع القارئ أن يستغنى عن الفهم الدقيق للغة العلم وأدواته التصورية التى تعينه على مواكبة التطور الذى حققه هذا العلم. كذلك فإن غموض المصطلحات قد يعوق ـ أحياناً ـ إنطلاق علم من العلوم ويعوق أيضاً استخدام نتائجه على نطاق أوسع.

أما الباب الأول الذى يعتبر بمثابة مدخل لدراسة الفكر السياسى فقد قسم إلى فصلين: تناول الفصل الأول منهما تعريف الدولة وأركانها.

أما الفصل الثانى فقد تحدثنا فيه عن أهم النظريات التى حاولت أن تفسر نشأة الدولة وهى: نظرية التطور العائلى، النظرية الدينية، نظرية القوة، نظرية العقد الاجتماعى، ونظرية التطور التاريخى.

وقد انتهينا بعد عرضنا لهذه النظريات والكشف عن جوانب النقص والأكتمال فى كل واحدة منها إلى القول بأنه لايمكن أن نرد قيام الدولة إلى نظرية واحدة فقط.

اما الباب الثانى الذى نتحدث فيه عن الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، فقد قسم إلى سبعة فصول:

يتناول الفصل الأول ملامح الفكر السياسى فى الفكر الشرقى القديم المصرى والصينى والهندى. فقد عمرت تلك المنطقة بالفكر الإنسانى الذى كان للجانب السياسى فيه نصيب كبير. ففى الوقت الذى كان فيه الفكر الأغريقى يأخذ طريقه إلى القمة كان الفكر المصرى قد تربع فوقها فعلاً. ويشهد بذلك أفلاطون حين يرتحل إلى مصر لينهل من منجزات مدرسة الإسكندرية فى العلوم والفنون والفلسفة والسياسة، ثم أن الأكاديمية التى أنشأها كانت على غرار ما رآه فى مصر حيث كان بها جامعة عين شمس القديمة.

أما الفصل الثانى فيتناول دراسة الأنظمة التى سادت بلاد اليونان القديم، على اعتبار أن هذه الأنظمة كانت سابقة على النظريات، وأن تلك الأنظمة كان لها أثر كبير فيما وضع فلاسفة الأغريق من نظريات سياسية.

أما الفصل الثالث فيتناول بعض الفلاسفة السابقين على أفلاطون من أمثال فالياس وهيبودام وسقراط وأكزينوفون. والذين كان لهم رأى فيما نحن بصدده.

أما الفصل الرابع فيتناول النظريات السياسية عند أفلاطون، وقد بينا أن أفلاطون كان فى شبابه - عندما كتب الجمهورية - يؤمن بحكومة الفلاسفة، ولكن لايلبث أفلاطون بعد أن تقدمت به السن وأنضجته التجارب، أن يعدل عن رأيه، وأن يقبل حلاً وسطاً فى كتابه الثانى "السياسى" ليقول بأن القانون أفضل من الهوى، ثم يعلن بعد ذلك إيمانه العميق بالقانون فى كتابه الثالث "القوانين".

ثم يأتى الحديث عن أرسطو بعد أفلاطون ليحتل الفصل الخامس، فيكون مثله الأعلى على الدوام الحكم الدستورى لا الحكم الاستبدادى، حتى ولو كان هذا الاستبداد هو الاستبداد المستنير الذى يصدر عن الحاكم الفيلسوف.

أما الفصل السادس فيتناول الفكر السياسى عند الرومان ممثلا فى عصورها الثلاثة - الملكى والجمهورى والأمبراطورى - ومفكريها العظام الذى يأتى فى مقدمتهم بوليبيوس وشيشرون وابيكتتيوس.

أما الفصل السابع فيتناول الفكر السياسى فى العصور الوسطى المسيحية مركزاً على نظريتى الحق الألهى المباشر وغير المباشر، وعلى بعض فلاسفة المسيحية الذين كان لهم رؤية سياسية مستنيرة من أمثال جون سالسبرى وتوما الأكوينى ومارسيليو أوف بادو وتيودور دى بيز De Beze وفرانسو أوتمان وغيرهم. لننتقل بعد ذلك إلى الباب الثالث والأخير من هذا الكتاب والذى نتحدث فيه عن الفكر السياسى فى العصرين الحديث والمعاصر لنقسمه إلى تسعة فصول:

يتناول الفصل الأول الفكر السياسى عند هوبز ذلك الفيلسوف الذى رأى أن العلاقة بين الحاكم والمواطنين علاقة عقدية ولكن هذا العقد الحاكم ليس طرفاً فيه بل هو عقد بين رعايا ورعايا، مما ترتب عليه القول بالسلطان المطلق.

أما الفصل الثانى فيتناول الفكر السياسى عند جون لوك ذلك الفيلسوف الذى نادى بالعقد أيضاً ولكنه نادى فى نفس الوقت - على عكس سابقه - أن يكون الملك طرفاً فيه، كما نادى بالحرية والمساواة وفصل السلطات وحق الثورة على الحاكم الجائر.

أما الفصل الثالث فيتناول الفكر السياسى عند مونتسكييه صاحب فكرة روح القوانين وأشهر من نادى بفكرة الفصل بين السلطات فى العصر الحديث.

أما الفصل الرابع فيتناول فكر روسو السياسى من خلال حديثه عن الإرادة العامة التى ارتبطت باسمه.

أما الفصل الخامس فيتناول الفكر السياسى عند كانط من خلال مشروعه للسلام الدائم وسيره على طريق روسو فى القول بالديمقراطية.

أما الفصل السادس فيتناول فكر بنثام السياسى الذى أفسح المجال للإرادة العامة بالظهور إنطلاقاً من أنها الضمان الأكيد لصحة التشريع.

أما الفصل السابع والثامن فقد تناولا فكر هيجل وبوزانكيت اللذان خلطا بين الإرادة العامة وإرادة الحاكم، على أساس أن الحاكم يمثل إرادة الأمة، ومن ثم فقد وجدا فى نظرية الإرادة العامة منطلقاً إلى فردية الحكم، أو حكم الفرد الممتاز الذى لايعبأ بالإنتخاب ولا بالمؤسسات التشريعية.

أما الفصل التاسع فقد تناول أثر الفكر السياسى الحديث فى الأنظمة السياسية المعاصرة، فلقد إتخذت نظرية الإرادة العامة كما قال بها فلاسفة العصر الحديث ـ أساساً لنظامين مختلفين فيما بينهما أشد الأختلاف وأقواه. فإذا فهمنا هذه النظرية على أساس الإيمان بقيم جميع الأفراد، نتج عن هذا الفهم النظام الديمقراطى. أما إذا فهمناها على أساس أنها إيمان بالأفراد الممتازين فقط، نتج عن هذا النظام الديكتاتورى والتسلط الفردى.

مصطلحات وردت فى متن الكتاب

ان عقم الفلسفة السياسية – على حد تعبير هارولد لاسكى – يرجع إلى حد كبير إلى فشل الناس فى الاتفاق على معنى مصطلحاتهم. واذا كان، الأمر كذلك فانه يطيب للباحث أن يحدد أهم المصطلحات التى وردت فى هذا البحث لكى يكون ثمة اتفاق يزيد الأمر وضوحاً.

١- ارستقراطية : Aristocracy

باليونانية، سلطة خواص الناس، وفى العلوم السياسية، الحكم بواسطة تنمية المواطنين لصالح الدولة.

٢- أوتوقراطية : Autocracy

يطلق هذا الاصطلاح على الحكومات الفردية حيث يتمثل الاستبداد فى اطلاق سلطات الحاكم الفرد وفى استعماله اياها بعض الاحيان تحقيقاً لمآربه الشخصية.

٣- أوليجاركيه : Oligarchy

تعنى فى الاصطلاح السياسى كل حكومة تنحصر السلطة السياسية فيها فى القلة سواء أكانت اقلية عسكرية أو دينية أو غيرها. ويقصد البعض بها حكومة القلة من الاغنياء والتجار، وقد أعطى افلاطون – فى جمهوريته – تعريفاً ووصفاً دقيقاً للأوليجاركية اذ قال : ان هذا النوع من الحكم يأتى بعد حكم الاعيان وهو حكم الاقلية أو حكم المال – فلا يحكم فيه غير الاغنياء، أما الفقراء فلا نصيب لهم فيه.

٤- الارادة العامة : General Will

تعبر هذه الارادة عن انصهار الارادات الفردية فى إرادة كلية واحدة تمثل السيادة المطلقة للشعب، كما تعبر عن منفعته العامة، وهى لذلك غير قابلة للتجزئة أو التحويل، ومن أهم خصائصها : «أنها وحدة عضوية وليست ارادة المجموع، ومصدر القانون والتشريع»[١].

(١) عاطف غيث وآخرون، المرجع فى مصطلحات العلوم الاجتماعية (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣)، ص : ٢٠٤.

٥- الديـــن : Religion

وردت كلمة الدين فى القرآن الكريم، باسناداتها المختلفة : دينكم، دينهم، دينى، فى اثنين وتسعين موضعا فى القرآن، الكريم، لتعطى معان متعددة تتمثل فيما يلى :

- الدين بمعنى القانون : فى قوله تعالى : «ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله»[١] أى فى شريعة الله[٢].

- الدين بمعنى الحساب والجزاء : فى قوله تعالى : «والذى اطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين»[٣] أى يوم القيامة الذى يحاسب فيه كل امرئ على ما قدم من عمل[٤].

- الدين بمعنى الطاعة والانقياد : فى قوله تعالى : «وله ما فى السموات والأرض وله الدين، واصبا»[٥] بمعنى له الطاعة والانقياد فى صورة دائمة واجبة[٦].

٦- الشيوعية : Communism

عقيدة وممارسة تنادى بتعميم السعادة على البشر جميعا وذلك من خلال الغاء الملكية الخاصة والتمييز الطبقى والاجتماعى ومعظم المؤسسات الاجتماعية القديمة.

٧- القـــدوة : Examplar

المستوى الذى يتطلع المرء أن يصل إليه، ويتجه فى نفس الوقت نحو تحقيقه.

---

(١) سورة الزمر، الآية : ٢.

(٢) محمد على الصابونى، صفوة التفاسير (بيروت : دار القرآن الكريم، ١٩٨٠) ص : ٢٥.

(٣) سورة الشعراء، الآية : ٨٢.

(٤) محمد سند الطوخى، مختصر معانى مفردات القرآن الكريم (القاهرة : دار الاعتصام، ١٩٨٤)، ص : ٤٩.

(٥) سورة النحل، الآية : ٥٢.

(٦) حسنين محمد مخلوف، كلمات القرآن، تفسير وبيان (القاهرة : دار المعارف، ١٩٨١) ص:١٥٨.

٨ امـــام Imam

الامام كل من ائتم به قومه كانو على الصراط المستقيم ، كانو ضالين

٩- ثـــورة Revolution

يستخدم مصطلح الثورة للاشارة إلى التغيرات الجدرية - المفاجئة التى تحدث فى الظروف الاجتماعية والسياسية، وبخاصة حينما يتغير فيها نظام حكومى أو سياسى معين ويحل محله نظام آخر

١٠- ثيوقراطى Theocracy

هذا المصطـلح مـأخـوذ من كلمـتين يونانيـتين، أحـداهمـا ثيـوس بمعنى الله، وقراطوس بمعنى قوة أو سلطان،، ويقـال على النظام السـياسى الذى يستند إلى سلطان الهى.

١١- حريـــة : Liberty

الاستخدام العام لهذا المصطلح يشير إلى التحرر من القيـود التى يفرضـها شخص معين، على شخص آخر

١٢- خليـــفة : Caliph

الخلافة هى الامارة عن استخلاف، ومعنى الخليفة فى اللغة هو الذى اسـتخلفه المرء لا الذى يخلفه بدون استخلاف يقـال استخلف فلان فلانا فهـو خليـفته ومستخلفه، فان قام مكانه دون ان يستخلفه لم يقل الا خلف فلان فلانا يخلفه فهو خالف.

١٣- دولة المدينة : City State

مدينة تعتبر دولة مسـتقلة ولا تخضـع لأى وحدة سـياسية أكبر منها. ويستخدم هذا المصطلح للاشارة إلى نظام سياسى، يتمركز بمقتضاه النشاط والسلطة فى مدينة واحدة.

١٤- ديماجوجيـة Demagogy

مصطلح سلبى يستخدم فى وصف اسلوب غير مقبول للقيادة السياسية

١٥- ديمقراطية : Democracy

تتكون كلمة ديمقراطية اشتقاقا من كلمتين هما Demos أى الشعب، Kratia أى السلطة أو الحكومة. وتعنى الديمقراطية حكومة الشعب أى اختيار الشعب لحكومته وغلبة السلطة الشعبية أو سيطرة الشعب على هذه الحكومة التى يختارها[١].

١٦- عدالة : Justice

هى الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق، وهى عند افلاطون ناتج الفعل المنسق لقوى النفس الثلاث، العاقلة والغضبية والشهوانية، وعند ارسطو فضيلة بالنسبة إلى الغير، وليست مطلقة لأنها تهم المجتمع المدنى.

١٧ - عشيرة : Clan

يستخدم مصطلح العشيرة فى الانثروبولوجيا البريطانية ليشير إلى جماعة انحدرت من خط واحد.

١٨- فضيلة : Virtue

هذا اللفظ فى العربية يعنى الزيادة، أى وفرة فى النفس، ويعنى أيضاً المزية، وفى اللاتينية يدل على القوة البدنية أو المعنوية، وعند ارسطو الفضيلة استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران أو هى تمام تأدية القوة لوظيفتها.

١٩- مثالى - مثالية : Ideal - Idealism

نسبة إلى مثال، ويطلق على ما هو متصور ذهنا، وبوجه خاص على مثل افلاطون القائمة بذاتها، والمثالية تصور فلسفى، يعارض الامبيريقية التى ترى أن الواقع هو مصدر كل معلوماتنا[٢].

٢٠- مساواة : Equality

تشابه المكانة الاجتماعية، والحقوق والمسئوليات والفرص: وتعنى مبدأ مثالى يقصد به

---

(١) عبد الوهاب الكيالى، كامل زهيرى، الموسوعة السياسية (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤)، ص : ٢٧٥.

(٢) مراد وهبة، المعجم الفلسفى، ط ٣ (القاهرة : دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩)، ص : ٣٩٠

حصول جميع الافراد على حماية القانون دون تمييز فيما بينهم، وهذه الحماية تعنى المساواة فى الخضوع للتكاليف التى يفرضها القانون

٢١ - ملكيـــة : Property

اعتراف محدد اجتماعيا بحقوق وامتيازات ومسئوليات فرد أو جماعة فى علاقتها بشئ أو مورد، أو نشاط محدد.

٢٢- واقعـــى : Realistic

التحقق فى الاعيان، فى مقابل الوهمى Fictional والممكن Possible والمثالى Ideal.

٢٣- يوتوبيـا : Utopia

كلمة يونانية تتكون من شقين هما Ou وتعنى Not أى ليست و Topos وتعنى Place أى مكان. أن الكلمة تعنى No Place أو No Where يعنى ليست مكانا أو ليست فى مكان، فهى الشئ غير الموجود فى الواقع.

الباب الأول

مدخل لدراسة الفكر السياسى

الفصل الأول : الدولة ومقوماتها

الفصل الثانى : النظريات التى تفسر نشأة الدولة

الفصل الأول

الدولة ومقوماتها

الفصل الأول

الدولة ومقوماتها

تعريف الدولة :

الدولة هى الوحدة السياسية الكبرى الموجودة فى المجتمع، ومن ثم فانها تمثل الموضوع الرئيسى، الذى يعالجه علم السياسة، وعلى الرغم من اتفاق الأغلبية من علماء السياسة على هذه الظاهرة، الا أنهم يختلفون فيما يتصل بالمفهوم والمضمون أثناء تعرضهم لتعريفها، مما جعل بعض السياسيين يذهبون إلى أنه طالما تعذر الوصول إلى تعريف موحد لها فمن الأفضل أن نكتفى بالاشارة إلى العناصر المكونة فقط، بل ان اغلبية التعريفات اقتصرت على ذكر تلك العناصر دون أن تدرك ذلك وهى تسوق التعريف.

ومن ثم فقد عرفها بلنتشلى Bluntschli : بأنها جماعة مستقلة من الأفراد يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة[١].

وعرفها هولاند Holland : بأنها مجموعة من الأفراد يقطنون اقليما معينا ويخضعون لسلطان الاغلبية أو لسلطان، طائفة منهم[٢].

وعرفها صاحبا المدخل : بأنها مجموعة دائمة ومستقلة من الافراد، يملكون اقليما معينا وتضم سلطة بغرض أن تكفل لافرادها جملة، ولكل واحد منهم، التمتع بحرية، وحقوقه، وأنها توجد - تمييزاً لها عن المستعمرات والممتلكات - عندما يستقل أناس فى مملكة تحت حكومة خاصة بها، صاحبة السيادة فيها[٣].

وعرفها الدكتور طعيمه الجرف : بأنها جماعة من الافراد تعيش حياة دائمة ومستقرة على أقليم معين وفى ظل تنظيم سياسى معين، يسمح لبعض افراد الدولة بالتصدى لحكم الاخرين[٤].

وعرفها الدكتور وحيد رأفت : بأنها جماعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الاستقرار ارضا معينا من الكرة الأرضية وتخضع لحكومة منظمة تتولى المحافظة على كيان تلك الجماعة وتدير شئونها ومصالحها العامة[٥].

ويطرق آخرون مجالات غير هذه حين يجعلون الدولة الشخص المعنوى أو الاعتبارى الذى يمثل الشعب وهو يمسك بيديه زمام السلطة فى حدود رقعته الجغرافية التى يمارس

فيها سيادته.

من هؤلاء الدكتور عبد الحميد متولى الذى عرف الدولة : بأنها الشخص المعنوى الذى يمثل قانونا أمة تقطن أرضا معينة والذى بيده السلطة العامة(٦).

وعرفها الدكتور عثمان خليل : بأنها مجموعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الدوام، اقليما معينا، وتتمتع بالشخصية المعنوية والنظام والاستقلال(٧).

ولعلنا نلحظ أنه ورد هنا مصطلح جديد هو الشخص الاعتبارى أو المعنوى، لم يرد فى التعريفات السابقة، لذا فلابد من التطرق لمفهومه طلبا لبعض الوضوح والإحاطة.

والشخص الاعتبارى أو المعنوى - لدى القانونيين - هو هيئة أو مؤسسه يعاملها القانون معاملة الشخص الحقيقى، معترفاً لها فى ذلك بشخصية قائمة بذاتها، وموارد مالية مستقلة وما يتيح ذلك من حقوق والتزامات(٨).

ويأخذ البعض بذلك المضمون الاخير للشخصية المعنوية فيقولون أن الدولة هى الترجمة القانونية لفكرة الوطن فتتلخص فيها جميع الواجبات والحقوق التى تتصل بالوطن.

فيعرفها الاستاذ بونار Bonnard : بأنها وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية لها حق ممارسة سلطات قانونية معينة فى مواجهة أمة مستقرة على اقليم محدد، وتباشر الدولة حقوق السيادة بارادتها المنفردة وعن طريق استخدام القوة المادية التى تحتكرها(٩).

ويعرفها الاستاذ اسمان Esmein : بأنها التشخيص القانونى Characterisation of Jurisdiction لامة ما(١٠).

الا أننا لا نستطيع أن نذهب مع كل هؤلاء وهم يقصرون التعريف على الناحية القانونية وحدها، حيث لابد وأن يتسع الأفق ليشمل كل النواحى الأخرى وعلى رأسها السياسيةمنها.

واذا كانت الأكثرية قد حاولت أن توسع من النطاق ليشتمل على مكونات عدة، فهناك قلة قصرت التعريف على أن الدولة ليست سوى مجموعة من الأفراد وحدت بينهم العلاقات الاجتماعية، ونشأت فيهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة.

من هؤلاء دوجي Duguit الذى لم يأخذ مطلقاً بهذا التشخيص القانوني حيث كانت الدولة لدية هي حدث اجتماعي Social Act ليس له أى سند قانوني أو غير قانوني. أما ذلك التشخيص القانوني فهو من خلق الفقهاء.

وهو يعرف الدولة بأنها شعب من الأفراد الاجتماعيين بينهم طبقة حاكمة وطبقة محكومة، فالمميز الوحيد لجماعة الدولة عن أى جماعة أخرى هو الاختلاف السياسى Political Difference فى تكوين جماعة الدولة اذا أنها – بخلاف غيرها من الجماعات – تتكون من طبقة حاكمة وأخرى محكومة(١١)

وقد لقى رأى دوجي معارضه قوية من الشراح(١٢) ومن أهم ما وجه لرأيه من اعتراضات هى :

١- أن تعريف دوجي للدولة واسع ومن شأنه اطلاق وصف الدولة على كل جماعة انسانية تقوم فيها سلطة، كالأسرة والقبيلة، رغم أن تنظيمها السياسى لا يرقى – ان وجد – إلى المرتبة التى تسمح بأن نسوى بينها وبين نظم الدولة الحديثة، كما أنه يوقع فى الخلط لأنه سوف يسحب صفة الدولة، على كيانات سياسية أوسع(١٣).

٢- أن دوجي وأن كان يبرز عنصرين من عناصر الدولة، وهما الشعب والسلطة السياسية، الا أنه يغفل توافر ركن الاقليم، وهو قول لم يسلم به معظم الشراح، ذلك أن توافر الاقليم يعد فى مقدمة العوامل الحضارية التى تدفع إلى نمو المجتمعات السياسية وتساعد على وجود الدولة، نظراً لما يؤدى إليه الاستقرار على رقعة معينة من الأرض من وحدة النمط السلوكى، الذى ينمى فيهم احساسات التضامن الاقتصادى والاجتماعى، ويجعلهم أكثر تمسكاً بأوضاعهم وتقاليدهم، وأكثر فهما لمعنى السلطة والقانون(١٤).

فوجود الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة دون توافر عنصر الاقليم لا يؤدى إلى وجود الدولة، ومن أجل ذلك لم يسلم شراح القانون الدولى باعتبار الكنيسة الكاثوليكية دولة رغم الاعتراف بالشخصية الدولية قبل ابرام معاهدة لاتران عام ١٩٢٩ والتى بمقتضاها صارت دولة الفاتيكان دولة ذات سيادة على أقليم محدد(١٥).

٣- السلطة السياسية لا ترتبط بشخص الحاكم الذى يمارسها، بل ان عملية تنظيم السلطة Institutionalistion of Power تعنى انسلاخها عن شخص الحاكمين

بالتمييز بينها وبين هؤلاء الذين يباشرون مظاهرها، فلا يتولون باعتبارهم أصحابها، وأنما باعتبارها وظيفة تؤدى لحساب المجتمع فهى - على حد تصور بيردو - عملية قانونية - أثر قانونى - يتمثل فى وجود الدولة الذى ترتكز اليه السلطة واستقلالها عن أشخاص الحكام[١٦]. ومن ثم لا يمس تغير الهيئة الحاكمة وجود الدولة، فللدولة حق تغيير نظام الحكم فيها، بمقتضى سيادتها الداخلية، وهذا التغيير لا يؤثر فى وجودها الدولى، وذلك لأن التغيير فى أنظمة الحكم يعنى القانون العام الداخلى دون القانون الدولى. ان الدولة التى تتعرض أنظمة الحكم فيها للتغيير تظل برغم هذا التغيير ذات الدولة، ولا تتأثر التزاماتها الدولية بتغيير الحكام[١٧].

وأياً ما كان هذا الخلاف فى التعريف بين الفقهاء، فإن القدر المتيقن منه فى تعريف الدولة باعتبارها منظمة سياسية أنها : جماعة من الناس، تستقر فى اقليم معين، وتخضع لسلطة سياسية تدير شئونها.

ولو تطرقنا لتعريف الدولة الاسلامية فسنجد أنها البلد الذى تطبق فيه أحكام الاسلام ويسوده، حكم الشرع الاسلامى، وليست مجرد الدولة التى يقيم فيها المسلمون ولو كانوا الأكثرية فيها[١٨]. وهنا يظهر أثر الكيان الروحى على جميع أجهزة الدولة، وهذا ما أكده عدد من الفقهاء المحدثين[١٩].

يتبين مما تقدم أن الفقهاء على الرغم من عدم اتفاقهم على ما يصح اعتباره تعريفا أمثل للدولة - بسبب صعوبة وضع تعريف يشمل كل نواحى الدولة القانونية والاجتماعية والسياسية - الا أنهم صدروا فى تعاريفهم عن اقتناع بضرورة توافر ثلاثة أركان على الأقل لامكان قيام الدولة وهى الشعب والاقليم والحكومة أو السلطة السياسية. وسيتناول الباحث بشئ من التفصيل كل عنصر من هذه العناصر التى لابد من وجودها حتى تقوم الدولة.

الشعب People :

يقصد بالشعب مجموع الافراد الذين تتكون منهم الدولة، وهم الذين يقيمون على ارض الدولة ويحملون جنسيتها. وينبع من ذلك أن الأجانب الذين يقيمون على اقليم الدولة وان شملهم لفظ السكان فانهم لا يدخلون فى عداد الشعب[٢٠].

فالشعب فى أية دولة يتكون من وطنيين وأجانب - فالوطنيون يتمتعون بجنسية الدولة وتربطهم بها رابطة الولاء. أما الأجانب فيوجدون على إقليم الدولة ولا تربطهم بها

سوى رابطة الإقامة أو التوطن على حسب الأحوال[٢١].

وقد يتساءل الانسان عما إذا كان من الضرورى لوجود شعب من توافر عوامل الوحدة فى الجنس واللغة وما إلى ذلك، وهل إفتقادها يفرق الشعب إلى مجرد تجمعات بشرية ؟

ويمكن للباحث أن يجيب بأنه لا يشترط ذلك لسببين :

أولهما : بما أننا نتحدث هنا عن الشخصية المادية للدولة، فيكفى أن نقول : أن وجود السكان ضرورى لتكوين هذه الشخصية، أما صفات هؤلاء السكان وخصائصهم فأمر ثانوى فى هذا الصدد، وان كان بالغ الأهمية بالنسبة لتكوين شخصيتها المعنوية. تماما كما نقول أن وجود العظام ضرورى لتكوين جسم الانسان بغض النظر عما اذا كانت هذه العظام فارهة أو قصيرة، وان كانت الصيغة المحددة التى تطلق على العظام هى التى تميز، ضمن عوامل أخرى، فرداً عن فرد لأنها تختلف باختلاف الأفراد[٢٢].

وثانيهما : ان عوامل اللغة والجنس والثقافة، والعادات وغير ذلك، أشياء تساعد على تكوين ما يسمى بالآمة، وان كان لها أثر كبير فى تكوين الدولة، الا أن الدولة قد تتكون من عدة قوميات متباينة ولكنها مع ذلك لا تفقد صفة الدولة – مثل سويسرا والاتحاد السوفيتى – كما أن الدولة عادة ما تتكون من أمة واحدة مثل مصر وفرنسا[٢٣].

ومن ثم يمكن القول أنه على الرغم من ضرورة وجود الشعب لكى تقوم الدولة، فليس من المحتم أن تتوافر وحدة الجنس أو الأصل لهذا الشعب حتى تكون هناك دولة.

فالشعب ظاهرة طبيعية وسياسية، ويظهر الجانب الطبيعى فى ارتباط أفراده، بالاقامة باقليم الدولة بصفة دائمة ومستقرة، أما الظاهرة السياسية فتتمثل فى خضوع هؤلاء الأفراد لنظام سياسى، معين[٢٤].

وقد اختلف علماء السياسة حول حجم السكان أو الشعب، حيث وضع أرسطو وروسو، بوصفهما من دعاه الديمقراطية المباشرة بعض القيود على هذا الحجم، فقد ذهب روسو على سبيل المثال إلى أن هذا الحجم لا يتعين أن يفوق العشرة آلاف. كما كان أرسطو يرغب فى أن يكون الحجم محدوداً ومكتفيا بذاته حتى يتيسر ممارسة الحكم، ومع ذلك فمن الملاحظ أنه مع أنتهاء عصر الدولة المدينة وظهور الدولة الحديثة المترامية

الأطراف لم تعد مسألة حجم السكان تحظى بالأهمية. غير أن الدولة الحديثة لا تزال تنظر لمسألة حجم السكان على أساس المقدرة العسكرية[٢٥].

فكثرة عدد أفراد الدولة كثيراً ما يكون عاملاً فى زيادة قوتها ونماء انتاجها وثروتها وبسط سلطانها وجبروتها، كما أن الجماعة السياسية فى العصر الحديث أن قل عدد سكانها إلى حد كبير فإنها لا تمثل الثقل السياسى، الذى يمكن أن تمثله الدولة رغم توافر عناصرها القانونية.

ويطيب للباحث قبل أن ينتقل إلى الركن الثانى من أركان الدولة ان يفرق بين بعض المصطلحات التى كثيراً ما يحدث خلط فى استعمال أحداها مكان الآخر، أو تستعمل بمعنى واحد.

فاذا كان الشعب عبارة عن مجموعة الأفراد الذين يكونون الدولة انطلاقا من أنهم يكونون العنصر البشرى فيها - فإن مفهوم الشعب يختلف عن مفهوم السكان، فالأول أضيق من الثانى لأن الأخير يشمل كل من يقيم فى اقليم الدولة سواء كان من شعب الدولة - أى الوطنيين الذين ينتمون إلى الدولة ويرتبطون بها برابطة الجنسية - أو من الأجانب[٢٦].

ويجب ألا نخلط بين الشعب والأمة، فإذا كانت الأمة جماعة من الأشخاص تحققت وحدتهم، أولاً : على أساس وحدة الأرض أو الجوار، وما يتولد عنه من حب مشترك لأرض البلاد أو الوطن، وهو ما يعرف بالوطنية. وثانياً : على أساس وحدة الزمن والميراث المشترك للأجيال وما يتولد عنه من وحدة فى نمط الحياة وفى الحب المشترك للذكريات الموروثة، وهو ما يعرف بالقومية[٢٧]. فإن الشعب ليس من اللازم أن تتوافر فيه تلك الوحدة الطبيعية لكى يصبح العنصر المكون للدولة.

فمن الثابت فى العلوم السياسية والقانونية المعاصرة، أنه لا يشترط بالضرورة فى شعب الدولة، أن يكون منحدراً من أصلاب جنس بشرى واحد أو سلالة بشرية واحدة أو أن يتكلم شعب الدولة لغة واحدة، أو أن يدين بدين واحد[٢٨].

كذلك تختلف الدولة عن الأمة[١]، وجوهر الفصل بينهما هو السلطة السياسية، فهذه الأخيرة شرط أساسى، وضرورى لوجود الدولة، وعلى ذلك فليس التلازم حتمياً بين الأمة والدولة، بمعنى أنه قد تتوزع الأمة الواحدة بين عدة دول كالأمة العربية والأمة الألمانية، ويمكن أن يحدث العكس فقد تتكون دولة واحدة من عدة أمم[٢٩].

فالأمة اذن تتفق مع الدولة فى ركنى الشعب والاقليم ولكنها تختلف عنها من حيث أنها تفتقر إلى الركن الخاص بالحكومة أو السلطة السياسية. فاذا ما تيسر للأمة أن تقيم حكومة تخضع لسلطاتها فانها تصبح فى هذه الحالة دولة.

وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة الأقدمين قد استخدموا مصطلحى الدولة والحكومة ليؤديا نفس المعنى، فمن المعروف أن التفرقة واضحة تماما بينهما، فالحكومة هى الأداة التى يمكن عن طريقها ممارسة عملية الحكم وتنفيذ القوانين، أما الدولة فهى الجهاز السياسى الكبير الموجود فى المجتمع، وهى التى تستخدم الحكومة وسيلة لتحقيق أهدافها، وذلك بالاضافة إلى الاختلاف فى مكونات كل منهما، فالدولة يقوم كيانها على كافة المواطنين أعضاء المجتمع، أما الحكومة فليست سوى مجموعة من الأفراد أوكل اليهم المجتمع تنفيذ سياسات معينة(٣٠).

الاقــــليم : Territory

والركن الحاسم الثانى لقيام الدولة هو الاقليم أو الرقعة الجغرافية التى عليها يتواجد شعب هذه الدولة لادارة شئونهم وممارسة أعمالهم، ومما لا شك فيه أن الاستقرار فى مكان معين هو أحد العوامل الهامة التى تدعو إلى قيام الدولة وتثبيت دعائمها.

ويقصد بالاقليم سطح الأرض التى يستقر عليها الشعب وما تحته من أعماق وما فوقه من جو إلى الأرتفاع الذى تحدده المعاهدات الدولية، كما يشمل ما يتخلل هذا السطح من أنهار أو بحيرات أو محيطات(٣١) ويشمل كذلك البحر الاقليمى أى القدر من البحر الملاصق للشاطئ والذى يقرره العرف الدولى والاتفاقات الدولية(٣٢).

وعلى الرغم من أهمية وجود الاقليم كركن أساسى من أركان الدولة فقد قام خلاف حول ضرورته واعتباره ركنا فى الدولة.

فذهب دوجى Duguit إلى أن الشرط الوحيد لوجود الدولة هو وجود السلطة السياسية «بسبب ما يحدث من اختلاف سياسى» بين أفراد المجتمع الواحد، بحيث تصبح فئة حاكمة وأخرى محكومة. فاذا ما تحقق ذلك، قامت الدولة بغض النظر عن وجود الاقليم أو عدم وجوده(٣٣).

واذا كان هذا الرأى لدوجى قد لقى تأييداً من بعض الفقهاء من أمثلة سيرجون سيلى Sir John Seeley الذى رأى أنه ليس من الضرورى أن توجد رقعة محددة من الأرض لوجود الدولة(٣٤). الا أن هذا الرأى لم يعد يحظى بالقبول، لأن الرأى الراجح

لدى الفقهاء يقوم على اعتبار الاقليم شرطاً لوجود الدولة، بل لعله بالنسبة إلى الدولة العنصر القاعدى الذى تنشأ وتستقر عليه. وذلك لسببين :

أولهما : أن الدولة فى تعريفها الصحيح المستقر هى مجموعة من الأفراد تعيش معاً عيشة مستقرة ودائمة!. ولن يتحقق الاستقرار والدوام بغير توفر الاقليم باعتباره رقعة الأرض التى اختارها الأجداد وارتضاها من بعدهم الآباء والأحفاد فى أجيالهم المتعاقبة مستقرا لهم ومقاما.

وكذلك فان الاقليم اذ يوفر عنصر الدوام والاستقرار فانه يساعد تدريجياً على نمو الضمير الجماعى الذى يجتمع الأفراد حوله مما يسهم فى تطوير الجماعة البشرية ويساعد على الانتقال بها من مرحلة الجماعات البيولوجية الطبيعية إلى مرحلة المجتمعات المنظمة[٣٥].

والاقليم اذ يسهم فى بلورة الضمير الجماعى فانه بفتح الطريق أمام ظاهرة «السلطة السياسية» التى تعمل فى غمرة انصراف الأفراد إلى مصالحهم الخاصة، وعلى حماية الضمير الجماعى وتطويره، بما يسهم فى تأكيد استقرار المجتمع السياسى المنظم واستمراره.

وثانيهما : أن فكرة الدولة بمفهومها المعاصر تفرض بذاتها فكرة الاقليم، باعتبارها فى المنظور النهائى مؤسسة اقليمية، طالما أن الجماعة البشرية لم تدخل بعد فى مجال الدولة العالمية، وطالما كانت محتوى الانسان ليس فى جانب الروح فقط، بل فى جانب الجسد ومتطلبات الحياة. ومما لا شك فيه أن الانسان بجسده يحتاج إلى الأرض دائما، فهى مستقره ومنها وعليها معاشه[٣٦].

من هذا المنطلق، وتأكيداً لما للاقليم من أهمية كبرى فى وجود الدولة، فقد ذهب البعض إلى ربط الدولة كلية بالاقليم. فقد قرر اسمان Eisman أن الدولة ليست سوى الترجمة القانونية لفكرة الوطن، اذ تتلخص فيها جميع الحقوق والواجبات التى تتصل بالوطن[٣٧]. كما أكد جانب من الشراح أن الدولة لا تنشأ الا اذا استقر السكان وتركوا حياة البداوة والترحل[٣٨].

من هنا فان أهمية ركن الاقليم ترجع إلى أن الأرض هى مجال الحياة والعمل وأساس فكرة الوطن، وأنها توفر عنصر الاستقرار والدوام، وتسهم فى نمو الضمير الجماعى لدى الأشخاص. ولا أدل على ذلك من أن الاستقرار فى اقليم معين كان من

العوامل التى ساعدت على تكوين الأمم، ومن ثم على تكوين الدول.

وترجع هذه الأهمية أيضاً إلى أن الأقليم هو المجال الذى تمارس فيه الدولة سيادتها ويمتنع عليها أن تتعداه[٣٩].

ويترتب على ضرورة توافر الاقليم أن فقد الدولة لاقليمها نهائياً يستتبع بالضرورة أن يزول عنها وصف الدولة. كأن تحتل الدولة، دولة أخرى بصفة نهائية[٤٠].

واذا كان فقد اقليم الدولة نهائياً يؤدى إلى زوال صفة الدولة عنها، الا أنه لا يؤثر فى هذه الصفة ما قد يطرأ على الدولة من تغيرات اقليمية بالزيادة (كضم اقليم دولة أخرى) أو النقصان (كأنفصال اقليم عنها)[٤١].

ويرى الدكتور الغنيمى أنه يتصل بأهمية الاقليم ما تكتسبه فكرة الحدود من أهمية، فتحديد الاقليم يعنى ضرورة أن يكون محدداً واضح المعالم تمارس الدولة داخله سلطانها بحيث يتحدد نطاق سيادة الدولة بنهاية حدودها.

بيد أنه لا يشترط لوجود الدولة أن يكون اقليمها محدداً تحديداً كاملاً ودقيقاً فقد توجد دول معترف بها من أفراد الأسرة الدولية رغم عدم تحديد حدودها. مثل دولة بولونيا والبانيا بعد الحرب العالمية الأولى[٤٢].

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنه لا يشترط فى اقليم الدولة أن يكون قطعة أرض متصلة الأجزاء، فقد يتكون من عدد من الجزر كما هو الحال بالنسبة للجزر اليابانية والبريطانية واليونانية.

كذلك فإن الاقليم لا يقف عند حد اليابس، بل يمتد كذلك إلى البحر الاقليمى وإلى الطبقات الجوية التى تعلو اليابس والبحر. وعلى ذلك فالاقليم يشتمل على اقليم أرضى واقليم مائى واقليم جوى.

والاقليم الأرضى يتحدد بحدود طبيعية مثل الجبال أو الأنهار أو البحار، أو بحدود صناعية مثل الأسلاك الشائكة أو الأسوار أو أى علامات يستدل بها على نهاية الاقليم، وأخيراً يمكن أن يكتفى بخطوط العرض أو خطوط الطول لتعيين الحد الفاصل بين دولة وأخرى[٤٣].

أما الاقليم الجوى فيشمل كل الفضاء الذى يعلو كلا من الاقليم الأرضى، والبحر الاقليمى واذا كان البعض قد رأى أن للدولة أن تمارس على اقليمها الجوى سلطات

كاملة دون التقيد بارتفاع معين[٤٤]. الا أن البعض الآخر قد رأى أن هذا الارتفاع يجب أن يكون إلى حد معين بحيث يكون ما يعلوه جواً حراً لجميع الدول، وهو ما أباح مرور الأقمار الصناعية حول العالم دون احتجاج الدول[٤٥].

أما الاقليم المائى للدول الساحلية، فإنه يشتمل على مساحة بحرية قريبة من شواطئها تسمى بالبحر الاقليمى، وقد كانت مساحة المياه الاقليمية محددة فى القانون الدولى العام منذ القرن الثامن عشر بثلاثة أميال تبدأ من شاطئ الدولة. ولكن بعض الدول رفعت هذه الحدود بسبب التطورات الحديثة فى صناعة الأسلحة. وهو ما فعله المشرع المصرى فقد كانت المياه الاقليمية تتحدد بثلاثة أميال، ثم رفعها المرسوم الصادر فى ١٥ يناير سنة ١٩٥١ إلى ستة أميال. ولكن القرار الجمهورى رقم ١٨٠ الصادر فى ١٧ فبراير سنة ١٩٥٨ رفعها إلى ١٢ ميلا[٤٦]. وقد غالت بعض الدول فى تحديد هذه المياه، مثل أيسلنده حيث جعلتها ٢٠٠ ميل عام ١٩٧٥ مما نتج عنه بعض الصراع مع بريطانيا لأن ذلك التحديد أمتد إلى منطقة صيد الأسطول البريطانى.

ويستند هذا التحديد إلى عاملين : عامل عسكرى : يتمثل فى قدرة الدولة على الدفاع عن الاقليم المائى. وعامل اقتصادى يتمثل فى مدى استفادة الدولة من ذلك المد الجغرافى للاقليم المائى.

الحكومة أو السلطة السياسية Government or Political Power

يقصد بالسلطة فى أبسط معانيها، القوة التى يمارسها أو يمكن أن يمارسها شخص ما على شخص آخر بما يسمح بأن يقوم الأول بفرض ارادته على الثانى[٤٧]. فالسلطة السياسية اذن تتكون من عنصرين، السيطرة والاختصاص[٤٨].

فالعنصر الأول يعنى أن حامل السلطة له القدرة على توقيع العقاب فى حالة اعتراض أعداء الحكام واثارتهم للاضطراب. وذلك لحفظ النظام باعتباره ضرورة أساسية من ضرورات الحياة.

أما العنصر الثانى فهو يعنى أن السلطة تباشر فى مجال معين وفى حدود معينة فالسلطة توجد فى واقع الأمر فى مختلف المجتمعات صغيرة كانت أم كبيرة، سياسية كانت أم اقتصادية، مهنية كانت أم أسرية. فإن تتبع تطور الانسانية فى العصور المختلفة يظهر لنا أنه ما أن يتواجد مجموعة من الأفراد مجتمعه مع بعضها البعض، فان هذه المجموعة تنقسم بطريقة طبيعية إلى طبقتين، حكام ومحكومين، الحكام هم من يأمرون والمحكومون

هم من يخضعون للسلطة.

ويرى البعض أنه لا يشترط لقيام الهيئة الحاكمة أن تستند إلى ارضاء أفراد الشعب وقبولهم ما دامت قادرة على أن تخضع المحكومين لارادتها ولو بالقوة والقهر[٤٩] . وقد ذهب آخرون، على العكس إلى اشتراط ارضاء المحكومين، تأسيسا على القول بأن عهد السلطة التى تستند إلى مجرد القوة قد أنقضى وأنه يستحيل قيام الهيئة الحاكمة بممارسة شئون السلطة بغير هذا الرضا. وأن الهيئة الحاكمة ليست الا أداة تنفيذ فى يد الجماعة[٥٠] .

وقد اعتبر البعض قبول المحكومين للهيئة الحاكمة ضرورى، اذ أنه لا يمكن أن توجد أو على الأقل أن تستمر الا اذا صاحبها قبول من الافراد الخاضعين لها مهما كان هذا القبول ضعيفا. حتى يتحقق لها الاستقرار والدوام، وتصطبغ أعمالها بالمشروعية[٥١] .

اذن قبول المحكومين للسلطة هو الذى يضفى عليها صفة المشروعية ويجعلها سلطة قانونية. ولكن ذلك لا يعنى أن سلطة الدولة لا تستند إلى القوة، بل العكس، لأنه لا قيام للدولة ما لم تكن سلطتها لا تقهر، أى لا تجد أمامها فى الداخل قوة أقوى منها أو منافسة لها. وهذه القوة التى تتمتع بها سلطة الدولة يجب أن تكون قوة مادية واقعية. وتخلف هذه القوة المادية يعنى فناء الدولة وزوالها. كما أن قيام قوة منافسة ومعادلة لقوة الدولة على نفس اقليم الدولة يؤدى إلى انهيار الدولة وقيام الفوضى إلى أن تنشأ قوة جديدة لا تقاوم، تفرض وجودها على الاقليم وتخضع الأفراد لحكمها[٥٢] .

نخلص من ذلك إلى أنه اذا توافرت هذه الأركان الثلاثة أصبحت الجماعة دولة فى عرف القانون المحلى. ولكن هذا لا يكفى وحده لوجود الدولة فى نظر القانون الدولى العام (القانون الخارجى) بل يجب أن تستكمل هذه الجماعة سيادتها الخارجية External Sovereignty بعد أن أستكملت سيادتها الداخلية Internal Sovereignty ومعنى ذلك وجوب الاعتراف دوليا للجماعة بصفتها كدولة مع حقها فى التمثيل السياسى، والتصرف باسم الأمة مع غيرها من الأمم[٥٣] .

من هنا يمكن القول أن الدولة اذا استكملت هذا الركن الأخير – إلى جانب الأركان السابقة – أصبحت هذه الدولة تامة السيادة . مع العلم بأن هذا الاعتراف لا يعتبر منشئاً للدولة من العدم بل هو مقرر فقط لحالة واقعية.

وعلى الرغم من أن معظم أساتذة القانون الدستورى فى مصر يقولون بأركان أخرى لقيام الدولة تزيد على الأركان السابقة إلا أنها فى الواقع لا تخرج عن هذه الأركان.

فبالأضافة إلى ركنى الشعب والاقليم يتطلب البعض منهم ركنى الوحدة السياسية والنظام[٥٤]. والبعض الآخر يتطلب ركنى النظام والاستقلال السياسى[٥٥]. كذلك نجد البعض الثالث يتطلب ركنى الاستقلال السياسى والسلطان[٥٦]، مع أن هذه الأركان ليست فى حقيقتها سوى ركن الحكومة أو السلطة السياسية[٥٧].

وليس من المعقول ما يذهب إليه البعض من تطلب الشخصية المعنوية[٥٨] كركن من أركان الدولة[٥٩]، لأن هذه الشخصية هى نتيجة طبيعية لوجود الدولة وليست ركناً فيها فبمجرد نشؤ الدولة تتمتع بشخصية معنوية[٦٠].

هوامش الفصل الأول

(١) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٧٠) ص : ٢٠. نقلا عن :

Bluntachli, Theori Science Général de L'Etat (1877), P. 18.

(٢) سعد عصفور، القانون الدستورى (الاسكندرية : دار المعارف، ١٩٥٤) ص : ٢٢٤.

(٣) بطرس بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرى، ١٩٧٩) ص : ٣٦١ : ٣٦٢.

(٤) طعيمه الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للانظمة السياسية ونظم الحكم (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٧٨) ص : ٦٧.

(٥) وحيد رأفت، القانون الدستورى (القاهرة : المطبعة العصرية، ١٩٣٧)، ص ١٩ .

(٦) عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى (الاسكندرية : مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥٢) ص : ٢٠٥.

(٧) عثمان خليل، القانون الدستورى (القاهرة : مكتبة عبد الله وهبه، ٥٣ / ١٩٥٤) ص:١٠.

(٨) عبد الرحمن خليفة، مدخل إلى علم السياسة (جامعة الامارات العربية المتحدة، ١٩٨٢)، ص ٩٣.

(٩) محمد كامل ليله، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٢٠، نقلاً عن :

Bonnard, Conception Juridiqus L'Etat (1922), P. 25.

(١٠) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٢١. نقلا عن :

Esmein, Traite de Droit de Droit Constitionnel (1927), P.1.

(١١) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى (القاهرة : مكتبة عبد الله وهبه، ١٩٤٩) ص : ٢. نقلا عن :

Duguit, Traité de Droit Constitionnel (1921), P. 393 ets.

(١٢) من هؤلاء الشراح :

- محمود عاطف البنا، النظم السياسية، أسس التنظيم السياسى، وصورة الرئيسية (القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٨٠) ص : ١٤.

- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٣١ - ٣٢.

- ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٧٠)، ص : ٢٣ ، ٢٤.

(١٣) محمد بكر حسين، النظم السياسية (القاهرة : مطبعة السعادة، ١٩٨١) ص : ١٥.

(١٤) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٢١ - ٢٢.

(١٥) أحمد عبد القادر الجمال، النظم الدستورية العامة فى ضوء الاتجاهات الحديثة (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣) ص : ٦٠.

(١٦) سعد عصفور، القانون الدستورى، مرجع سابق، ص : ٢٢٣ نقلا عن :

Burdeau, Thaite de Science Politique (1949), P. 191, ets.

(١٧) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٦. نقلاً عن :

Fauchille, Thaite de Droit International Public (1922).

(١٨) عبد الوهاب خلاف، السياسية الشرعية (القاهرة : دار الأنصار، ١٩٥٠) ص : ٦٩.

(١٩) محمد عبد الله العربى، نظام الحكم فى الاسلام (بيروت : دار الفكر، ١٩٦٨) ص : ٢١.

- أحمد كمال أبو المجد، نظرات حول الفقة الدستورى فى الاسلام، محاضرات ألقيت فى الموسم الثقافى الرابع للمحاضرات العامة، ١٩٦٢ ، بالأزهر، من مطبوعات الادارة العامة بالأزهر، ص : ٥٢.

(٢٠) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، (بدون جهة أو دار نشر، ١٩٨٢) ص : ٥٦. نقلا عن :

- محمود حافظ، الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستورى، ط٢ (القاهرة : ١٩٧٦) ص : ١٨.

(٢١) سعد عصفور، القانون الدستورى، مرجع سابق، ص : ٢٢٨. نقلا عن :

– حامد سلطان، عبد الله العريان، أطول القانون الدولى (١٩٥٣)، ص : ٢٩١.

(٢٢) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة (القاهرة : مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤) ص : ٤٤.

(٢٣) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، المرجع السابق، نفس الموضع.

(٢٤) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٨. نقلا عن :

– فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستورى (١٩٧٥) ص : ١٢٦.

(٢٥) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعة، ١٩٨٤) ص : ٢٩٨.

(٢٦) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٠.

(27) Ernest Barker, Reflections on Government (Oxford : Macmillan, 1958), P. XIV.

(٢٨) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٧٦.

(٢٩) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٢.

(٣٠) عبد الرحمن خليفة، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٩٦.

(٣١) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٦٦) ص : ١١١.

(٣٢) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة : مكتبة عبد الله وهبه، ١٩٤٣) ص : ٩.

(٣٣) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٧٩.

(٣٤) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص : ٣٠٠.

(٣٥) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٧٩.

(٣٦) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٨٠.

(٣٧) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٧. نقلا عن :

– حامد سلطان، أصول القانون الدولى (القاهرة : ١٦٥) ص : ٤٢٧.

(٣٨) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، مبادئ العلوم السياسية (لاقاهرة : مكتبة الأنجلو ١٩٦٣) صفحات : ١٨١ – ١٨٢.

(٣٩) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٣.

(٤٠) محمد سامى عبد الحميد، أصول القانون الدولى العام، المجلد الأول، القاعدة الدولية (الاسكندرية : منشأة المعارف، ١٩٧٢) ص : ١٩٠.

(٤١) محمود عاطف البنا، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٨.

(٤٢) محمد طلعت الغنيمى، الأحكام العامة فى قانون الأمم (الاسكندرية : منشأة المعارف، ١٩٧٠) ص : ٦٥٣.

(٤٣) ثروت بدوى، النظم السياسية، جـ١ (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٦٤) ص : ٢٨.

(٤٤) ثروت بدوى ، النظم السياسية، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤٥) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص : ١١٤.

(٤٦) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص : ٨٣.

(٤٧) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٦٤ نقلا عن :

– ماهر عبد الهادى، السلطة السياسية فى نظرية الدولة (١٩٨٠) ص : ٣٥.

(٤٨) سعاد الشرقاوى، النظم السياسية فى العالم المعاصر (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٧٦) ص : ٤٥.

(٤٩) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٣١.

(٥٠) ثروت بدوى، النظم السياسية، جـ١ ، مرجع سابق، ص : ٣٣ – ٣٤.

– سعاد الشرقاوى، النظم السياسية فى العالم المعاصرة، مرجع سابق، ص : ٤٦.

(٥١) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٧٧ نقلاً عن :

M. Duverger, Droit Constitutionnel, (Paris, 1976), P. 9.

(٥٢) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ٣١.

(٥٣) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص : ١٨ . نقلا عن :

V. Esmein, Elements de Droit Constitutionnel, P. 1.

(٥٤) مصطفى الصادق، وايت ابراهيم – القانون الدستورى المصرى والمقارن (القاهرة : المطبعة العصرية، ١٩٢٥) ص : ٢٥.

(٥٥) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص : ١٣ .

(٥٦) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، مرجع سابق، ص : ٣.

(٥٧) سعد عصفور، القانون الدستورى، مرجع سابق هامش، ص : ٢٢٦ .

(٥٨) معنى الشخصية المعنوية للدولة : أن يكون لها فى نظر القانون شخصية مستقلة عن شخصية الأفراد الداخلين فى تكوينها.

(٥٩) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص : ١١ .

(٦٠) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص : ١١٦ .

الفصل الثانى
النظريات التى تفسر نشأة الدولة

الفصل الثانى

النظريات التى تفسر نشأة الدولة

ان المتتبع لتاريخ الفكر السياسى يجد ثمة خلافا حول تفسير نشأة الدولة، استلزم ظهور عدة نظريات عن أصل الدولة وكيفية تكونها، وإن لم يكن هناك دليل تاريخى على أن أيا من هذه النظريات صحيح تماما بحيث يمكننا أن نقول أن كل الدول نشأت بالضرورة بهذه الكيفية أو تلك.

ولكن على الرغم من عدم صحة هذه النظريات كوقائع تاريخية فإن لها أثرا مزدوجا فى دراسة علم السياسة[1].

فأولاً : نستطيع أن نرى فى كل هذه النظريات جانبا من الصواب، بحيث يمكن القول بأنها وإن كانت لا تفسر نشأة الدولة فانها أكدت عاملا أو أكثر من العوامل التى اشتركت فى تطور الدولة وتكوينها.

وثانياً : لما كان مفهوم أصل الدولة يرتبط أساسا بنشأة السلطة السياسية ومصدرها فإن كلا من هذه النظريات تمثل اتجاها عاما يقوم عليه فى الواقع فكر متكامل فيما يتصل بتنظيم المجتمع سياسيا ومصدر السلطة فيه وحدودها، أى أنها تنطوى على وجهة نظر خاصة فى المجتمع وأهدافه ودور الحاكم فيه.

وسوف يحاول الباحث فيما يلى أن يعرض أهم هذه النظريات.

أولاً : نظرية التطور العائلى:

تذهب هذه النظرية إلى ما يذهب إليه علم الإجتماع حين يعتبر الأسرة الوحدة الرئيسية الأولى فى بناء المجتمع، وتجعلها النواة الأولى أيضا فى نشأة الدولة، وتنمو الأسرة لتصبح عائلة وحين تألفت عدة عائلات تكونت العشيرة وحين اجتمعت عدة، عشائر تكونت القبيلة وحين استقرت هذه القبيلة فى أرض تكونت القرية التى نمت فأصبحت مدينة.

وكانت هذه هى الصورة البدائية المصغرة للدولة الحديثة بمعنى أن هناك مجموعة من الناس تجمع بينهم روابط المصالح المادية والاشتراك فى التقاليد والعادات وبمضى

الوقت تتوحد لغتهم وتتآلف مشاعرهم ويتأصل استقرارهم فى هذه البقعة من الأرض ومن ثم تنشأ الأمة من هذه التجمعات التى لا يمكن أن توجد بدون سلطة سياسية عليا تقوم بمهام الحكم، وهكذا تنشأ الدولة.

ويذهب بعض الإجتماعيين فى تلخيص هذه الأدوار إلى أنها بدأت بسلطان الأب، فلما كبرت الأسرة انتقل السلطان إلى رئيس القبيلة، ثم إلى رئيس أكبر قبيلة، ولما كبرت القبيلة انقسمت إلى عشائر لكل منها رئيس، ولكن ظلت الرئاسة العليا لشيخ القبيلة الكبرى، ثم كبرت العشائر فأصبح مجموعها يكون أمة، وأصبح شيخ القبيلة ملكا أو رئيسا بصورة عامة[٢].

ومما يؤيد هذه الفكرة ما بين الجماعة السياسية والأسرة من تشابه فى بعض الأمور فالتضامن الجماعى والروح القومية اللذان يجمعان بين أفراد الدولة يمكن تشبيههما بالروح العائلية التى تربط بين أفراد الأسرة الواحدة. كما أن سلطة الأب على أفراد أسرته تلوح وكأنها النواة الطبيعية لسلطة الحاكم فى الدولة[٣].

على أن أصحاب هذه النظرية لم يغفلوا – إلى جانب الأدوار المتقدمة – العوامل المختلفة التى كان لها أثر كبير فى تكوين الدولة كالدين والقوة المادية والمعنوية والعوامل الجغرافية والاقتصادية. وهم يرون أن الدولة هى نتيجة لهذه التطورات مجتمعة[٤].

ويعد أرسطو من القائلين بهذه النظرية اذ يحدد مدخله إلى نظرية الدولة فى قضية منطقية يقرر فيها أنه اذا كان من الطبيعى أن تنمو البذرة لتكون نباتا متميزا فى النهاية، فانه من الطبيعى كذلك أن ينمو الانسان، ليجد ذاته الأرقى فى الدولة، فالانسان وهو مدنى بطبعه يبقى ناقصا أبتر ما لم يتصل بالآخرين من أمثاله، بمعنى أن كماله ووجوده الأمثل لا يتحقق إلا بالجماعة وفيها، والأنسان مدنى بطبعه اذ يجد طبيعته البشرية فى ذاته وفى جماعته البدائية والبيولوجية فى شكل الأسرة، لا يحقق طبيعته هذه فى صورتها الأعلى والأرقى إلا فى الدولة بفعل قوانين النمو والارتقاء[٥].

فالطبيعة – فى رأى أرسطو – خلقت الذكر والأنثى، وخلقت فى الذكر ميلا غريزيا للاجتماع بالأنثى من أجل التناسل وحفظ النوع، كذلك ميزت الطبيعة بين الأفراد، فوهبت الذكاء للأحرار، وحرمته على العبيد الذين لا يخدمون الصالح العام الا

بأيديهم وقدراتهم الجسدية، وباجتماع الذكور والاناث تتكون الأسرة باعتبارها النموذج البدائي للمجتمع البشرى والأساس التاريخي البعيد لنظام المدن السياسية. وباتساع الأسرة واجتماعها تتكون العشائر وباتساع العشائر واجتماعها تتكون القبائل، وباتساع القبائل واجتماعها تتكون القرى وباتساع القرى تتكون المدن السياسية[٦].

ومنذ عهد أرسطو وجدت هذه النظرية عددا من المؤيدين عبر العصور يرجعون نشأة الدولة إلى نشأة سلطة الأب على الأسرة.

فقد كانت الدولة عند بودان مجرد اتحاد عدة عائلات يخضع أفرادها لسلطة حاكم ذي سيادة[٧].

وقد لاحظ دوجى أن سلطة رب العائلة لدى أغلب الشعوب الأرية والسامية كانت هي النواة الأولى لسلطة الحاكم في الدولة، ففى روما وفى كثير من المدن اليونانية القديمة، كانت السلطة فى أيدى أرباب العائلات حيث لم تكن المدينة إلا عبارة عن إجتماع عدة عائلات، وعليه كان مجلس الشيوخ فى روما وهو بتكون أساسا من رؤساء القبائل، هو الذى يجوز السلطة العليا حتى فى عهود النظام الملكى، وكذلك كان رب الأسرة هو الرئيس الدينى للأسرة، وهو كاهنها الأكبر، ويستمد من ذلك صفته كحاكم أعلى لهذه الجماعة الصغيرة «الأسرة»[٨].

وقد قرر سيرهنرى مين Sir Henry Maine رائد هذه النظرية فى مؤلفه القانون القديم والتاريخ المبكر للنظم أن هناك شواهد تاريخية تدعم نظريته، وأن هذه الشواهد مستمدة من الملاحظات الحديثة التى تناولت تلك الحضارات الأقل تقدما من حضارتنا، وكذلك من السجلات التى احتفظت بها أجناس معينة من تاريخها القديم، ثم من التاريخ القديم.، ويستشهد هنرى مين على ذلك بما كان سائدا فى روما وأثينا وفى الهند على وجه الخصوص، وهو يفسر نظريته فى كتابه السالف الذكر بقوله:

ان الأسرة هى الجماعة الأولية، التى تخضع بصفة نهائية إلى رب العائلة. ويكوّن تجمع العائلات العشيرة، ومن مجموع العشائر تتكون القبيلة، ثم تجمع القبائل يكوّن ما يعرف باسم الكومنولث[٩]. ومعنى ذلك أنه عند الشعوب البدائية فى العصور القديمة، لم يكن المجتمع هو تجمع من الأفراد، ولكنه مجموعة عائلات، ووحدة المجتمع البدائى هى

العائلة، التى يكون للجد الأكبر فيها سلطة مطلقة على الأبناء جميعها، فقد كان له عليهم حق الحياة والموت، بل لم يكن ثمة فارق يذكر بين الأبناء والعبيد، لولا أن للأبناء فيما بعد الفرصة فى أن يصبحوا أرباب عائلات. على أن تجمع العائلات الخاضعة لسلطة رئيس واحد هو الذى أدى إلى نشأة القبيلة، ومن ثم نشأة الدولة(١٠).

وجدير بالذكر أن أصحاب هذه النظرية وهو يدعون إلى هذا التفسير فى نشأة الدولة انما يستخدمون النظرية العضوية فى هذا التفسير، بمعنى أنهم يعتبرون الدولة كائنا عضويا تخضع للقوانين التى يخضع لها الكائن العضوى من حيث التطور من البسيط إلى المركب ومن النقصان إلى الكمال والاتقان ثم إلى الشيخوخة والهرم وأخيرا إلى الموت والفناء.

ويعود أصحاب هذه النظرية للتدليل على صدق نظريتهم إلى ما ينادى به علماء الإجتماع من أنه كلما كانت العائلة قوية سليمة كان المجتمع قويا سليما، ومن ثم كانت الدولة كذلك ولا يمكن لأى دولة أن تقوم لها قائمة راسخة صامدة والوحدة الأولى فيها مفككة غير متماسكة(١١).

تقدير نظرية التطور العائلى:

من الملاحظ أن هذه النظرية تفترض أمرين يمكن انتقادهما إلى جانب الانتقادات الأخرى التى يمكن أن توجه إليها.

أ- أن الخلية الأولى فى الجماعة هى الأسرة الخاضعة لسلطة ربها،

ب- أن هذه الأسرة تطورت بالتدريج فأصبحت قبيلة فمدينة فدولة، كما تطور مركز رب الأسرة بدوره إلى شيخ قبيلة وفى النهاية إلى ملك.

١- أما عن الفكرة الأولى فيلاحظ أن الأسرة فى ذاتها لم تكن أول خلية فى الجماعة البشرية بل ان الناس قد جمعتهم المصالح المشتركة والرغبة فى التعاون على مكافحة أحداث الطبيعة قبل أن توجد الأسرة الخاضعة لسلطة ربها أو يتقرر أساسها نفسه وهو اختصاص الرجل بزوج له، فقبل أن يصل الانسان إلى هذه المرحلة وجدت الجماعة البشرية بدافع المصالح المشتركة، وكانت المرأة مشاعا بينهم وكانت الأسرة فى عالم الغيب حينذاك - وعليه فالقول بأن الأسرة هى أول خلية اجتماعية

وجعلها على هذا الأساس أصل الدولة الحديثة يعيبه القصور الذى يتمثل فى عدم التوغل فى بطون التاريخ البشرى إلى ما قبل وجود الأسرة ذاتها من جماعات بشرية(١٢).

٢- ان هذه النظرية حينما ترجع سلطة الملوك والحكومات إلى أصل شرعى، هو سلطة الأب على أسرته فى القدم تنسى ما أكده بعض علماء الإجتماع من أن سلطة الأم كانت أسبق تاريخيا من سلطة الأب، وهذا مفهوم اذ أنه ما كان ليتصور وجود السلطة الابوية المدعى بها فى عصر الهمجية الجنسية الأولى التى لم يكن فيها الولد ليعرف أباه وإنما كان يعرف أمه - ففى هذا الوقت كانت السلطة للأم المعروفة دون الأب المجهول وكانت هى التى تأمر وتنهى وكانت هى القابضة على زمام الأمر فى الجماعة ولقد استشهد انصار هذا القول بما هو مشاهد من بقاء هذا النظام إلى اليوم بين بعض القبائل البدائية كقبائل الهوفاس بجزيرة مدغشقر(١٣).

كذلك فانه من الخطأ تشبيه السلطة السياسية فى الدولة بالسلطة الأبوية فى الأسرة، فهذه الأخيرة شخصية ترتبط بأشخاص رب الأسرة وأفرادها أما السلطة السياسية فهى مجردة ودائمة. أى أن السلطة الأبوية تزول بوفاة رب الأسرة، أو ببلوغ الأطفال سن الرجولة والاستقلال بأنفسهم. أما السلطة السياسية فهى دائمة رغم تعاقب الأشخاص الذين يمارسونها، كما أن رب الأسرة لا يستطيع أن يتخلى عن سلطته، بينما للحاكم أن يتنازل عن الحكم وقتا شاء(١٤).

٣- من الخطأ القول بأن كل الدول قد تطورت من أسرة إلى قبيلة فمدينة سياسية فدولة. اذ على العكس من ذلك توجد دول خرجت فى تطورها على هذه القاعدة فان صح أن المدن اليونانية القديمة مثلا قد نشأت على هذا النحو بسبب ظروفها الجغرافية الخاصة وطبيعة أرضها، فأن دولا أخرى مثل مصر الفرعونية ودولة الفرس لم تسر على هذا الدرج نفسه. فنجد مصر مثلا وقد أصبحت دولة دون أن تمر على نظام المدينة السياسية التى ظهرت فى بلاد الاغريق. فان مخاطر الفيضان فى هذا الوادى قد استلزمت تكاتف الجهود - منذ القدم - على طول مجرى النيل فأدى ذلك إلى تجمع الناس على مساحات أوسع مما كانت عليه الحال فى بلاد الاغريق خصوصا وأن طبيعة البلاد المصرية وسهولة اتصال أجزائها بعضها ببعض قد

ساعد على هذا التجمع فى دائرة أوسع ولذلك وجدت دولة مصرية فى الوجه القبلى وأخرى فى الوجه البحرى دون أن نعثر على أثر لمثل هذه المدن السياسية الاغريقية. فكان الانتقال فى مصر مباشرة من القبيلة إلى الدولة دون مرور بنظام المدينة السياسية. وفى عهد مينا ضم الوجهان البحرى والقبلى وتكونت منهما الدولة المصرية الفرعونية[١٥].

كذلك اذا نظرنا إلى الدول التى ولدت حديثا، وجدنا أنها لم تولد نتيجة تطور أسرة واحدة، بل نتيجة تفاعل عوامل مختلفة، فدولة الولايات المتحدة الأمريكية مثلا قامت نتيجة ظروف سياسية واقتصادية مختلفة، ولم تكن وليدة تطور أسرة معينة[١٦].

٤- ان أهداف الدولة أوسع كثيرا من هدف العائلة فالعائلة تفقد أساس وجودها وتستنفد وظيفتها الرئيسية عند نضوج الأطفال وبلوغهم السن الذى يسمح لهم بالعيش مستقلين عن ابائهم. أما الجماعة السياسية فلها أهداف أبعد من ذلك بكثيو ولا تستنفد أغراضها بمجرد إشباع حاجات جيل معين، بل تبقى قائمة رغم تغير الأشخاص الذين يعبرون حياتهم الدائمة[١٧].

ولكن على الرغم من تعرض هذه النظرية للنقد إلا أن البعض – ومعهم الباحث – يرى أن هذا النقد لا يهدمها، فالانسان البدائى ما كان يستطيع أن ينتقل فجأة من حياة البدواة والهمجية وفوضى العلاقات الجنسية، إلى نظام الدولة بكل ما فيه من قيم وما يحيط به من نظم ومن قوانين، دون أن يمر بالتجربة فى تجمعات أسرية صغيرة تنمو تدريجيا، وتعوده مع الزمن حياة الاستقرارو وتعلمه حب النظام وتهذب فيه النوازع الفردية وتقوى لديه حب التضامن والترابط الإجتماعى مع الأخرين[١٨].

ومن ناحية أخرى إن لم تكن الأسرة هى الخلية الأولى فى المجتمع، وان كان الناس قد جمعتهم المصالح المشتركة فى التعاون قبل تكوين الأسرة، فإن هذا لا يمنع من أن تكون الأسرة – بعد نشأتها – أول خلية منظمة فى الجماعة[١٩]. وأنها تمثل احدى حلقات تطور الحياة الانسانية والإجتماعية وان اختلفت سلطة الأب على العائلة عن السلطة السياسية فى الدولة[٢٠].

ومن ناحية ثالثة فإنه إذا كانت سلطة الأم أسبق من سلطة الأب قبل تنظيم الأسرة وأختصاص الرجل بزوجة له، فإن سلطة الأب قد وجدت منذ أن وجدت الأسرة ونظمت وأختص الرجل بإمرأة؛ تعيش فى كنفه ومع أولاده.

ثانيا – النظرية الدينية:

يرى أصحاب هذه النظرية أن الدولة نظام الهى، فرضه الله لتحقيق الغاية من الاجتماع البشرى وينتهى أصحابها إلى تقديس السلطة العامة، باعتبارها من حقوق الله وحدة، تأتى من لدنه إلى الحكام.

وجدير بالملاحظة أن الاتجاه الدينى فى تفسير نشأة الدولة كان أقدم الأفكار السياسية وأكثرها ارتباطا بالمجتمعات السياسية الأولى، ولكنه خضع للتطور وأصابة التغير تحت تأثير تطور الانسان وازدياد وعيه السياسى يوما بعد يوم[٢١].

فيبدو بوضوح أن الساحر كان يلعب دورا ضخما فى حياة الجماعات البشرية الأولى اذ أنه اكتسب بوصفه الوسيط بين الناس والقوى الغيبية التى تسيطر على مصائرهم، نفوذا متزايدا فى تحديد المحرمات والقواعد التى تسير عليها الجماعة. وعندما تحول الساحر إلى كاهن استمر هذا التطور إلى أن صارت ارادة الآلهة هى المرجع النهائى لكل تصرفات الانسان[٢٢].

وقد لعبت هذه النظرية دورا كبيرا فى التاريخ، وقامت عليها السلطة فى أكثرية المدنيات القديمة، وأقرتها المسيحية فيما بعد مراحلها الأولى، وان حاربتها بعد ذلك[٢٣]، ثم استند إليها الملوك فى أوربا خلال القرنين السادس والسابع عشر لتبرير سلطتهم المطلقة.

ويمكن التميز داخل هذه النظرية بين ثلاثة صور متتابعة – فقد بدأ الأمر باعتبار أن الحاكم ليس من طبيعة البشر وانما هو من طبيعة الهية، ولذلك فقد اعتبر اله على الأرض وتطور الأمر بعد ذلك إلى اعتبار الحاكم من اختيار الله، فهو قد اختاره ليمارس باسمه السلطة على الأرض، ثم تطور الأمر مرة أخرى إلى اعتبار الحاكم مختارا بطريق غير مباشر من قبل الله. وذلك على النحو التالى:

تعود هذه النظرية إلى البدايات الأولى، للفكر الانسانى حين ساد الفكر الدينى جميع أوجة النشاط البشرى وحين كان الانسان البدائى يهرع إلى قوة خفية عليا التماسا للأمن والطمأنينة، وطلبا للعون على مواجهة ظواهر الحياة وعواملها.

ففى مجتمع يقوم على الرهبة من الطبيعة ومن المجهول، وتتحكم فيه الأساطير والمعتقدات كان طبيعيا أن تختلط السلطة السياسية بالعقائد فتغلب عليها خاصية القداسة، بحيث يقوم الخضوع للزعيم على أساس أنه يمثل فى شخصه ارداة الالهة، بل على أساس أنه اله، يعبد وتقدم له القرابين(٢٤)، وعليه فانه لم يكن مختارا من الاله، حيث كان هو الله نفسه - وكانت هذه هى السمة الغالبية على التاريخ القديم كله، فى مصر وفى الهند وفى اليابان وفى اليونان، وقد وجدت الفكرة كذلك عند الرومان الذين كانوا يقدسون الامبراطور ويعدونه الها.

ففى مصر الفرعونية، يؤكد المؤرخون أن التطور السياسى، فى اتجاه تركيز السلطة فى يد شخص واحد، كان ملازما بل ومعتمدا على تطور مماثل فى الفكرة الدينية فى اتجاه التركيز فى معبود واحد - وفى العصر الفرعونى، بعد تحقيق الوحدة السياسية واستقرارها بدأت السيادة السياسية تأخذ مظهرا دينيا واضحا. فقد كان فرعون يعتقد فى نفسه، وتعتقد الرعية فيه، أنه ينحدر من أصلاب الآلهة، ثم وصل الأمر فى عهد الأسرة الرابعة والخامسة أن لقب فرعون بلقب (رع) أى الاله فى اللغة المصرية القديمة - فأصبح لا يستمد سلطته من الالهة، بل أصبح هو نفسه الها فوق البشر يعبد وتقدم له القرابين(٢٥).

ومن الطبيعى أن ينتهى الأمر إلى دعم سيادة فرعون المطلقة، وإلى ظهور نوع جديد من العبادة هو عبادة فرعون - وهو ما فتح الباب لحكومة الكهنة ودخولها فى صراع طويل مع الملكية المصرية، مما تميز به التاريخ المصرى القديم.

ويؤكد المؤرخون أن فكرة الملكية الالهية كانت مستقرة فى ضمير المصرى قبل عصر الأسرات. فهى فكرة أصيلة، استغلتها الأسرات الأولى فى تأسيس ودعم حكمها الجديد(٢٦).

وقد كان الاعتقاد السائد فى الهند أيضا مؤداه أن القوى الالهية هى أساس كل قانون وأنها بالتالى هى المصدر الأول لكل تنظيم سياسى، أو اجتماعى، وكانت قوانين مانو الهندية القديمة تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة من الاله الأكبر براهما، وهذا هو ما يوجب طاعتهم، بل وتقديسهم(٢٧).

كذلك كان الشعب فى اليابان ينظر إلى - الملك - الميكادو على أن الله - وعلى الرغم من هزيمة اليابان فى الحرب العالمية الثانية فلا تزال ملامح الرهبة والخشوع قائمة تجاه الميكادو(٢٨).

ولم يكن الأمر قاصرا على مصر والهند واليابان فقط، بل أيضا فى المدن الرومانية القديمة حيث اختلط القانون بالعقائد، وكانت الدولة دينا وسياسة فى نفس الوقت تفرض فلسفاتها وقوانيها وعقائدها على الرعايا.

ويؤكد تاريخ روما هذه الحقيقة، فقد بدأت روما حياتها السياسية منذ تأسيسها سنة ٧٥٤ق. م بنظام ملكى مطلق، الملك فيه رئيس الديانات يضع القوانين ويفسرها تبعا لما يراه مطابقا لارادة الآلهة. وإذا كان الطابع العقائدى للسلطة قد اختفى فى العصر الجمهورى، فانه بدأ يتحدد فى العصر الامبراطورى، فقد تحولت ديانه الامبراطور لتصبح الديانة الرسمية للدولة، الامبراطور كاهنها الأكبر وإليه تقدم القرابين وتقام من أجله الشعائر. ووصل الأمر قبل ظهور المسيحية بقليل أن كان الامبراطور ينتقل بعد وفاته إلى مصاف الالهة وتصبح عبادته هى الديانة الرسمية للدولة(٢٩).

ومما لا شك فيه أن خلع هذا النوع من الألوهية على الحاكم يجعله على درجة من القداسة بحيث تصبح سلطاته مقدسة أيضا فلا يرقى إليه أى نقاش أو نقد أو مراجعة.

٢- نظرية التفويض الالهى الخارج عن ارادة البشر:

يذهب انصار هذه النظرية إلى أن قوة عليا - قوة الله - هى التى أوجدت القوة السياسية، وهى التى عينت الشخص - أو الاشخاص أو الأسرة - الذى يكون له حق الحكم السياسى فى الدولة، وعلى ذلك فسلطة الملوك مستمدة من الله تعالى الذى اصطفاهم وأيدهم بقوته ليراعوا مصالح الأفراد الذين يجب عليهم الطاعة.

وقد نجد أن لهذه النظرية جذورا فى الفكر القديم، ففى الصين كان التنظيم يقوم على أساس أن الامبراطور يستمد سلطته من السماء، فهو يحكم وفقا للحق الالهى الذين يخوله سلطة مطلقة، يعاونه فى تصريف وإدارة شئون الامبراطورية مجلسان: أحدهما مجلس الأعيان ويختار أعضاؤه من الأمراء والارستقراطيين، وثانيهما: مجلس الوزراء وأعضاؤه ستة يختارون من خبرة رجال الدولة[٣٠].

وعندما جاءت الديانة اليهودية نظرت إلى الله على أنه منشئ السلطة الملكية، وأنه هو الذى ينتخب الملوك ويمنحهم السلطة وينتزعها منهم[٣١].

كذلك كان الاعتقاد الذى يدين به المسيحيون هو أن الحاكم وما يصحبه من أجهزة الاكراه والعقاب - أى التنظيم السياسى كله - هو نتيجة لطبيعة الانسان الفاسدة وأن الله فرض هذا النوع من الحياة على الانسان بسبب الخطيئة الأولى ومن ثم فعلى الانسان أن يطيع الحاكم أيا كانت تصرفاته، إلا عندما يتدخل فى تعاليم الكنيسة، على أساس أن تلك هى إرادة الله[٣٢].

وقد بنى اباء الكنيسة الأوائل نظرتهم عن الحق الالهى فى الحكم، أو النشأة المقدسة للدولة على قول الرسول بولس بخضوع جميع الناس للسلطات العليا، ذلك لأن الله هو الذى وضع هذه السلطات فى أيدى الملك[٣٣].

وخلاصة ما انتهى إليه هؤلاء أن الرب وقد خلق الانسان، خلق كذلك السلطة لتنظيم علاقات البشر لأنه لا يحب لعباده الفوضى. وللسلطة الالهية سيفان، سيف السلطة الدينية وسيف السلطة الزمنية، وإذا كان الرب يودع سيف السلطة الدينية للبابا فى الكنيسة، فانه يودع بنفسه وبإرادته المباشرة سيف السليطة الزمنية للامبراطور[٣٤]. وان كان ذلك المفهوم قد تغير فيما بعد كما سوف يأتى الحديث.

ومن ثم فقد ترددت هذه النظرية على السنة الكثير من رجال الكنيسة المسيحية مثل القديس بيير والقديس بول والقديس امبزواز.

وقد كان القديس بول يسند السلطة إلى الله ويقول ان كل سلطة مصدرها الارادة الالهية، ومن ثم تكون سلطة الحاكم ملزمة لأنه ليس إلا منفذا لإرادة الله - وذهب البابا ليون الثالث عشر فى أواخر القرن الماضى إلى أن الحكام يستمدون سلطانهم من الله

مباشرة وأن الشعب لا يملك منحهم سلطة الحكم لأن الله وحده هو مصدر كل سلطة على الأرض(٣٤).

وتطورت هذه النظرية فى انجلترا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وأخذت شكل الحق المقدس للملوك، وكانت النظرية تقول أن الله انشأ السلطة منذ انشأ الانسان على الأرض.

ولقد عاشت هذه النظرية عصرها الذهبى فى فرنسا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر حيث سرى المثل القائل أن ملك فرنسا لا يستمد ملكه إلا من الله وسيفه، "Le Roi de France ne Tient Son Toyaume Que du Dieu et de Son Ope'e".

ويلاحظ أن كلمة سيفه ."Son Ope'e أريد بها اذ ذاك معارضة السلطة الدينية بعض الشئ(٣٥).

على أن نظرية التفويض الالهى ظهرت بأجلى تعبير فى عهد لويس الرابع عشر حيث كتب فى مذاكرته أن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق. فالله لا الشعب مصدرها، وهم مسئولون أمام الله وحده عن كيفية استعمالها وجاء فى مقدمة مرسوم ديسمبر سنة ١٧٧٠ الذى أصدره لويس الخامس عشر: إننا لم نتلق التاج إلا من الله. فسلطة عمل القوانين هى من اختصاصنا بلا تبعية ولا شركة.

أما فى المانيا فقد ظلت آثار هذه النظرية باقية يرددها غليوم الثانى حتى نهاية الحرب العالمية الأولى حيث أعلن فى سنة ١٩١٩ دستور فيمر الديمقراطى، أما قبل ذلك فقد جاء فى خطبة لغيلوم الثانى فى ديسمبر ١٨٩٧ قوله: أن غليوم الأول قد أقام كنزا واسع النطاق يجب علينا حفظه مقدسا، هذا الكنز هو الملك المستمد من معونة الاله. الملك القائم على المسئولية العظمى أمام الخالق دون سواه، تلك المسئولية التى لا يمكن لأى وزير أو مجلس نواب أن يرفعها عن عاتق ولى الأمر(٣٦).

ومقتضى هذه الآراء امكان استبداد الملوك بالأمر لكونهم غير محاسبين عن أعمالهم إلا أمام الله الذى اصطفاهم وفضلهم على عباده.

وقد استخدمت هذه النظريه فى القرنين السادس عشر والسابع عشر لتبرير سلطة

الملوك المطلقة، ففى هدين القرنين صادفت هذه الأفكار هوى لدى الحكام، وتمسك بها الملوك لتبرير استبداهم وعدم فرض أى رقابة على أعمالهم.

ولكن هذه النظرية وان كانت تجعل للسلطة السياسية قداسة دينية يحمل الخروج عليها معنى الكفر بالله، إلا أن فئة الحكام الذين يقومون على أمرها، لم يعودوا آلهة كما كانوا فى الماضى، فالدين لله، ولا تصح عبادة غيره. ولكنهم على الرغم من ذلك لا يزالون يمارسون السلطة باعتبارهم مختارين مباشرة بالارادة الالهية ومفوضين من لدنها، مما يدعم حقهم المقدس فى الحكم وفى السيادة[٣٧].

على أن هذه النظرية أخذت تتلاشى بعد أن عجزت عن مجابهة الأفكار الحديثة ويقظة الشعوب.

٣- نظرية التفويض الالهى الناشئ عن العناية الالهية:

يرى أصحاب هذه النظرية أن الله قد رتب الحوادث بشكل معين بحيث يقوم فرد أو أسرة بأعباء الحكم فى وقت معين - فالله لا يختار الملوك بإرادته مباشرة ولكن العناية الالهية توجه الحوادث وارادات الأفراد توجيهها يصبح معه هذا الاختيار أمرا لازما لا مناص منه، ومن أنصار هذه النظرية بوسوية Bossuet وبونالد Bonald وجوزيف دى مستر Josef de Maistre.

ومن الملاحظ أن هذه النظرية لا ترمى إلى تأييد الحكومات الملكية أو الارستقراطية بل هى تعلل وجود سلطة الحاكم فقط سواء أكان فردا أم طبقة أم مجموعة من الأمة[٣٨].

وعلى ذلك فهذه النظرية لا تلفظ الديمقراطية بل تتسع لها، إلا أن الديمقراطية القائمة عليها تكون ديمقراطية مستمدة من إرادة الله[٣٩].

ومما لا شك فيه أن الحاكم الذى يمارس سلطة الهية يستطيع أن يستبد بها، وان كان الشعب هو الذى اختاره - فما دام الحاكم يستمد سلطته من الله فهو لا يكون مسئولا أمام أحد غير الله. فالاختيار الديمقراطى للحاكم لا يعنى حتما أن يكون الحكم حرا، بل يمكن أن يكون استبداديا.

وقد كانت هذه النظرية بمثابة تطور لنظرية الحق الالهى المباشر نشأت اثر الصراع الدينى بين الدولة والكنيسة فى أوربا فى العصور الوسطى ابان حركة الاصلاح الدينى.

فما لبثت الامبراطورية الرومانية أن انهارت فى القرن الخامس الميلادى حتى أصبحت الكنيسة مسيطرة على العالم المسيحى كله[٤٠]. وهو ما ساعد على تكييف علاقاتها بالسلطات الزمنية على أسس جديدة تسمح باخضاعها للكنيسة باعتبار أنها هى التى تمثل الشعب المسيحى[٤١].

وبمقتضى هذا التطور أصبح من حق السلطة الروحية – البابا – بل من واجبها أن تمارس سلطتها على جميع المسيحيين بما فيهم الحكام أنفسهم. ولم يلبث أن انبثق من هذا المفهوم الجديد المبدأ الذى يذهب إلى أن الحاكم الزمنى يستمد سلطته ذاتها من الحاكم الروحى على أساس أن الله سلم السيفين معا للبابا الذى احتفظ بأحدهما، وهو سيف السلطة الدينية، وأعطى الثانى للحاكم الزمنى[٤٢].

ولما كان البابا هو الذى يمنح الحاكم الزمنى سلطته فان له أيضا أن يحرمه منها اذا هو لم يقم بالواجبات المفروضة عليه[٤٣]، وقد نتج عن ذلك أن بدأ البابا يفرض سلطته على الحاكم الزمنى.

وقد ظلت نظرية التفويض الالهى، غير المباشر سائدة طوال قرنين تقريبا كانت للكنيسة فيهما اليد العليا فى المجتمع الأوربى المسيحى.

ولكن نفوذ الكنيسة، وخاصة فيما يتصل بالشئون غير الدينية، بدأ يتقلص نتيجة لعدة عوامل اقتصادية واجتماعية وفكرية طرأت على أوربا فى هذه الفترة.

على أننا لو أمعنا النظر لوجدنا أن جوهر هذه النظرية لا يختلف عن جوهر نظرية التفويض الالهى المباشر، وذلك من ناحية كون الأمر وفقا للنظريتين – فى اختيار الحاكم – هو ارادة الله تعالى، وإنما هو حسب النظرية الأولى إرادة تعمل مباشرة فتختار الحاكم، فى حين – حسب نظرية العناية الالهية – تعمل بطريق غير مباشر وبواسطة ارادات الأفراد. تلك الارادات التى لا تختار الحاكم مباشرة، وإنما تختاره مسيرة بالعناية الالهية.

تقدير النظرية الدينية:

قد لا يحتاج نقد النظرية الدينية إلى عناء أو جهد وذلك للأسباب التالية:

١- اذا كانت هذه النظرية قد صلحت للحكم فى عصور الجهل، فهى لا تصلح للحكم فى عهد العلم والعقل والفكر المستنير، فهذه النظرية ترتكز على الاعتقاد الدينى، وهى بذلك تخرج عن نطاق البحث العلمى.

٢- رأىJ. N. Figgis أن السبب فى تدهور هذه النظرية يكمن فى الحقيقة التى مؤداها أن اليوم هناك اعتقاد عام بالدور الآعلى للعقل وأن الإيمان يجد مكانه الحقيقى فى المسائل الروحية(٤٤). كما أن خطورة هذه النظرية تتمثل فى أن التسليم بأن السلطة روحية فى أصلها ومنشأها معناه تحطيم مبدأ مسئولية الحكام أمام المحكومين وهذا ما يبرر مطالب الحكام الأوتوقراطيين(٤٥).

٣- ومما يجافى الصواب وصف هذه النظرية بأنها دينية، فقد نسبت ظلما إلى الدين للاحتماء وراءه، والواقع أن الأديان السماوية سواء منها ما فصل بين الدين والدولة كالمسيحية، أو جمع بينهما كالاسلام، لا تقر هذه النظرية.

وعلى الرغم من الانتقادات التى وجهت لهذه النظرية فان البعض يرى أن لها أهمية تاريخية لا يمكن انكارها ذلك لأنها ظهرت فى عصور كانت تختلط فيها الهيئات الدينية مع الهيئات السياسية، وكذلك كان الحكام الأوئل يجمعون بين صفتى الملك والكاهن، واعتمد سلطانهم الملكى على مركزهم ككهنة(٤٦).

ثم أن أهم مميزات هذه النظرية أنها وجهت الاهتمام إلى أهمية دور عامل هام ورئيسى فى تطور الدولة، فقد أوضحت دور الدين وعملت على تطوير إحساسنا بالأخلاق فى نطاق السياسة(٤٧).

ثالثاً : نظرية القوة:

اذا كان دارون قد نادى فى نظريته عن النشؤ والارتقاء بأن البقاء للأصلح فان انصار هذه النظرية ينادون بأن البقاء للأقوى، فأصل الدولة وفقا لهذه النظرية يرجع إلى قوة شخص - أو فريق فى الجماعة - وتغلبه على الباقين مما أدى إلى خضوع الأمة بأسرها لهذا الشخص القوى.

فالدولة هى صنع قانون الأقوى. والحياة الانسانية الأولى، كان يحكمها نظام الأسرة بكل ما ينطوى عليه من سيطرة قانون الاعارة والحرب والقتال بين الأسر المختلفة. ويحدث أن ينتصر رب الأسرة على غيره من الأسر المجاورة، فيضمها إليه فتكون السيادة للمنتصر الذى يفرض العمل على المنهزم.. وهكذا تنشأ أول عناصر التضامن الإجتماعى فى مثل هذه الجماعة البدائية فتنشأ المدينة السياسية، البداية التاريخية لنظام الدولة[٤٨].

فالدولة اذن تبعا لهذه النظرية لا تقوم على تطور طبيعى أو وجود طبقة اختارتها السماء لعملية الحكم، ولكن تقوم على عنصر القوة حين عملت الأسرة القوية على اخضاع جيرانها من الأسر الضعيفة.

ويغالى أصحاب هذه النظرية فى تأييدهم لمبدأ القوة فيجعلونه أساسا لكل نظام، غير أنهم يذهبون إلى تنوع طبيعة القوة فقد تكون عندهم عسكرية أو اقتصادية أو دينية أو غير ذلك[٤٩].

وتبدأ هذه النظرية من يوليب Bo' ybe فى التاريخ القديم، حتى دوجى Duguit فى التاريخ الحديث. ورغم اختلاف روادها فى التفاصيل والجزئيات، الا أن النظرية تتميز بوحدتها، كما تشهد على صحتها بعض النماذج التاريخية[٥٠].

والشواهد التاريخية الدالة على صحة هذه النظرية كثيرة حيث نجد أن هناك أكثر من دولة وامبراطورية قامت على أساس الغزو والضم فى التاريخ القديم والحديث وخير مثال لذلك ايطاليا وامبراطوريتها قديما وطريقة توحيدها حديثا[٥١].

ويبدو أن أهمية نظرية القوة فى الفكر السياسى لم تكن مستمدة من أنها تفسير لنشأة الدولة قدر ما استمدت أهميتها من استخدامها كوسيلة لتبرير السلطة على أساس قانون الأقوى.

فقد استخدمت هذه النظرية استخدامات مختلفة بواسطة المفكرين لكى تخدم أغراضهم الخاصة.

ففى العصور الوسطى استخدمها آباء الكنيسة لتبرير سيادة السلطة الدينية على السلطة السياسية فقد ذهبوا إلى أن الدولة هى نتاج للقوة، على حين أن الكنيسة هى نظام مقدس

من صنع الله، وهذا بالتالى ما يبرر تفوقها وعلو شأنها. كذلك أكتشف الماركسيون أصل الدولة فى سيطرة طبقة على أخرى والدولة هى آداة الاستغلال الطبقى(٥٢).

واستعملها أنصار المدرسة الاشتراكية لاثبات أن التنظيم الصناعى والمالى كان نتيجة لسوء استعمال القوة وأن الدولة قامت نتيجة استغلال الأقوياء للضعفاء لتمكن جزاء صغيرا فى المجتمع من أن يسرق الجزء الآخر(٥٣).

واستخدمتها المدرسة الفردية لاثبات أن المجتمع من طبيعته أن الأقوياء فيه يسودون على الضعفاء فواجب على الحكومة أن تمتنع عن التدخل فى الشئون الاقتصادية للأفراد، وأن المنافسة يجب أن تترك حرة لكى يزيد الانتاج الاقتصادى(٥٤).

تقدير نظرية القوة:

اذا كانت النظرية تصلح لتفسير نشأة الدولة وأن كان قد أيدها كثير من العلماء(٥٥)، فانها لا تزال عاجزة عن أن تفسر نشأة كل الدول.وذلك للأسباب الآتية:

١- تعتمد هذه النظرية على ظروف خارجية لازمت نشأة بعض الدول، ولكنها لا تعتمد فى التفسير على طبيعة الدولة (أى المنظمة) بذاتها(٥٦).

٢- اذا كان الانتصار فى بعض الأحوال يكون مصاحبا لنشأة الدولة، إلا أنه ليس هو الذى يكونها ويخلقها، فهناك انتصارات لم تحقق دولا.

٣- لا شك فى أن الجماعة التى تستند إلى القوة، تفقد مقومات وجودها القانونية والمعنوية معا، فهى جماعة غير مشروعة قانونا تقوم على الغصب والعدوان، اذ تجمع الأفراد رغما عن ارادتهم جميعا، أو رغما عن ارادة الأكثرية منهم، ومن ثم تكون سلطتها غير ملزمة، وقوانينها باطلة لا يعمل بها. وهى جماعة غير جديرة بالاحترام لأنها تنكر على الأفراد الحرية وحق الاختيار، وبالتالى تهدر القيم والمعنويات(٥٧).

٤- ان هذه النظرية من حيث كونها نزوعا للأخذ بالقوة سوف تؤدى إلى نوع من الفردية فى الحكم، وتلك مقومات الديكتاتورية التى ترفضها أغلبية الدول الديمقراطية الآن.

كما أن السلطة حينما تلجأ إلى القوة لتفرض وجودها على أفراد الجماعة، فانها تبرهن على أنها تترنح من أساسها، وأنها فى سبيلها إلى السقوط والانهيار[٥٨]

رابعاً : نظرية العقد الإجتماعى

يرى بعض الفلاسفة أن نظرية العقد الإجتماعى هى النظرية الأم فى تفسير نشأة الدولة وفى قيام السلطة السياسية فيها، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى كان لهذه النظرية أثر بعيد فى التنظيمات السياسية الحديثة والتى قامت ازاءها ثورات ووجدت دول، مما دفع بالكثيرين إلى تفضيلها على النظريات الأخرى لقيام الدولة ودوامها.

وتقوم هذه النظرية على فرضين هامين:

الأول: حالة الفطرة الأولى، وهى الحالة التى سبقت التكوين السياسى، للمجتمع، وكان المنظم الوحيد لحياة الناس فى هذه الفترة هو القانون الطبيعى وليست القوانين الوضعية[٥٩].

والثانى: العقد، وهنا ينبغى أن نفرق بين قضيتين مختلفتين فيما يتصل بنظرية العقد وان كانتا بطبيعة الحال مترابطتين أوثق ترابط.

النظرية التى تقول أن المجتمع البشرى المنظم نشأ بمقتضى عقد ابرمته جماعة من الناس فيما بينهم بهدف التخلص من حالة الفوضى التى كانت سائدة قبل ذلك ووضع قواعد يستطيع على هديها أفراد هذه الجماعة أن يتعايشوا – ونستطيع أن نطلق على هذه النظرية اسم عقد المجتمع.

والنظرية التى تذهب إلى أن الحاكم يمارس سلطته بمقتضى عقد أبرم بينه وبين المواطنين وأنه مسئول قبلهم عن تنفيذ ما يتضمنه هذا العقد والالتزام بحدوده، ونستطيع أن نطلق على هذه النظرية اسم عقد الحكم[٦٠].

والفكرة الأساسية للعقد – باعتباره أصل نشأة الدولة – هى تنازل الأفراد عن جزء من حقوقهم الطبيعية مقابل التمتع بمميزات المجتمع السياسى.

وهذه النظرية لها تاريخ بعيد فى الفكر السياسى فقد بدأت أصولها فى الفكر الاغريقى عند السوفسطائيين الذين طوحوا بالمثل العقلية ورأوا أن الأنسان يصنع القيم

بإرادته[٦١] وذهب الأبيقوريون Epicuriass[٦٢] إلى أن الفرد يقبل القيود التى يفرضها عليه أى نوع من الحكم لمصلحته وبذلك فهو فى الواقع يدخل فى اتفاق مع الحاكم يلتزم فيه بالطاعة ويلتزم الحاكم بتوفير الظروف التى تتطلبها رفاهية الفرد.

وقد تعمقت فكرة العقد عند مشرعى القانون الرومانى الذين وصولا فى تصورهم للقانون إلى أنه خلق شئ جديد - بعكس ما كان يراه اليونانيون من أنه مجرد اكتشاف لشئ قائم فى الطبيعة، بالعقل - وانتهى هذا الفكر الجديد، فى تطوره الأخير، ليرى الدولة تنظميا وضعيا من صنع ارادة الانسان فى شكل عقد أو اتفاق يعرف بالعقد الإجتماعى[٦٣].

وعلى الرغم من ذلك فقد رأى البعض أن الرومان لم يجيئوا بنظرية واضحة عن العقد، ولكنهم جاءوا بكثير من مقوماتها، لأن القانون الرومانى كان يعتبر القبول من أهم أركان القانون، وفكرة العقد الاجتماعى تتضمن فكرة القبول بل انها ركن أساسى فيه[٦٤].

وقد تناول رجال الدين فى أوربا فى القرن الثانى عشر هذه النظرية للدفاع عن البابوية والحط من شأن السلطة الزمنية التى كانت للملوك ذلك العصر ومنهم الامبراطور فقالوا أن السلطة الزمنية مصدرها الأمة وأن بين كل أمة وأميرها عقدا على أن يقوم برعاية مصالحها مقابل خضوعها له، وللأمة فسخ ذلك العقد اذا أخل الأمير بواجباته[٦٥].

وقد استغلها كل من الكاثوليك والبروتستانت فى القرن السادس عشر - قبل الحروب الدينية - لتقييد سلطة الملوك الزمنية فرددوا فكرة التعاقد بين الشعب والملك بشروط معينة هى فى الواقع قيوداً أرادوا أن يضعوها على سلطان الملك بحيث تكون مخالفة هذه الشروط سبباً مبرراً لفسخ العقد[٦٦].

وعاشت الفكرة فى العصور الوسطى، حيث فسر بعض المؤرخين نظام الاقطاع على أساس نوع من التعاقد يتمثل فى يمين الولاء والخضوع بين الأمير والتابعين له، مما يولد رابطة شخصية تحمل الطرفين بالتزامات متبادلة، هى الخضوع من جانب الأفراد، والتزام الأمير فى مقابل ذلك بصيانة الأمن وحماية الأرواح من جانب آخر. وهذه الأفكار فى جوهرها تقترب من فكرة العقد الأجتماعى.

وكان مانجولد لوتنباخ أول من وضع النظرية فى صورتها المعروفة، اذ كان يعتقد أن مركز الملك مقدس، وأن الملك يستمد سلطته من الشعب، وأن الشعب يمنحه هذه السلطة مقابل أن يحميه من الطغيان والفساد، فإذا انقلب الملك على الشعب واستبد به كان من حق الشعب أن يتحرر من حكمه ما دام لم يحترم العقد المبرم بينهما، وقد استعمل مانجولد نظريته عن العقد الاجتماعى ليقرر الحقوق الدستورية للأفراد(٦٧).

كذلك فان النظام الاسلامى يؤسس قيام الدولة الاسلامية على أساس من التعاقد والعقد يتم بين الشعب والخليفة بقصد التعاون على البر والتقوى، ورفع الاثم والعدوان(٦٨).

وكان العقد يكيف على أنه عقد رضائي يبرم بين طرفيه بالارادة والاختيار ويعتبر بمثابة توكيل من المجموع للفرد الذى اختاره بملء حريتهم ومطلق ارادتهم ليكون حاكما عليهم، ومنفذا لشريعة الله بينهم، راعيا لشئونهم، عاملا على توفير أسباب السعادة لهم فى حياتهم(٦٩).

وقد كان تعيين خليفة رسول الله لرعاية شئون المسلمين من المشكلات التى واجهها الاسلام فى عهده الأول بعد موت النبى، وانتهى اجتماع السقيفة بالبيعة لأبى بكر أول الخلفاء الراشدين(٧٠)، تأكيدا لمبدأ سيادة الأمة. وسيأتى تفصيل ذلك فيما بعد.

واطردت قاعدة البيعة أساسا لاسناد السلطة إلى ولاة الأمر من المسلمين، حتى فى عهد بنى أمية والعباسيين والعثمانيين. فعلى الرغم من التحول الذى صادفه النظام السياسى الاسلامى فى هذه العصور بحيث انقلب إلى شئ قريب من الملكية الوارثية، إلا أن الأصل العام فى البيعة بقى معمولا به، بحيث لم تكن الولاية تنعقد للخليفة الجديد إلا اذا بايعه عليها باسم الأمة الاسلامية أهل الحل والعقد من المسلمين(٧١).

وقد عاشت هذه النظرية عصرها الذهبى، فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكان أشهر من نادوا بها ودافعوا عنها فى القرن السابع عشر الانجليزيان هوبز Hobbes ولوك Locke. أما فى القرن الثامن عشر فقد بلغت هذه النظرية ذروة شهرتها على يد السياسى الفرنسى الشهير جان جاك روسو Jean Jac Que Rousseau.

على أن هؤلاء الفلاسفة وان اتفقوا فى الأساس وهو أن أصل الدولة عقد اجتماعى، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم على وصف حالة الانسان الطبيعية السابقة على التعاقد وعلى تحديد طرفى العقد واختلفت بذلك النتائج تبعا لاختلاف هذه المقدمات[٧٢]، فبينما ينتهى البعض إلى الدعوة الديمقراطية، انتهى الآخرون إلى تمجيد حق السيادة المطلق للملوك[٧٣].

أولاً - توماس هوبز:

تتلخص نظرية هوبز فى ان حياة الانسان الطبيعية الأولى كانت حياة بؤس وحرب وكفاح حتى الموت، كما اختصت بالكيد والشرور بدافع غرائز الاثرة بما فطرت عليه النفوس من الشره والأنانية وحب الذات ورعاية الصالح الشخصى على حساب مصالح الغير.

فالانسان بطبعه محب لذاته أنانى، لا يعمل عملا إلا لتحقيق اغراضه ومصالحه الخاصة، حتى تبرعاته وبره لا يدفعه إليها إلا حبه الطبيعى للسلطة ولذاتها حتى أنه ان أشفق بأخيه الانسان فان ذلك يرجع إلى اشفاقه على نفسه من أن يصيبها ما أصاب غيرها[٧٤].

ففى نظر هوبز لا يوجد باعث للعمل غير طلب اللذة والهرب من الألم، وما العواطف فى رأيه إلا صور لحب الذات، فالمرء مجبول بفطرته على الاثرة والشره وما أعماله المختلفة ألا سلم يرقاه لادراك مطامعه[٧٥].

ولما كانت هذه الصفات عامة ومشتركة عند كل الأفراد، كان لابد وأن تثور فيهم بسببها دواعى المنافسة، وما يرتبط بها عادة من الرغبة فى القضاء على المتنافسين. ومن هذه المنافسة، وما يرتبط بها من عدم الثقة المتبادلة ومن الغرور والطمع تكون الحرب بين كل الأفراد[٧٦].

على هذا النحو كانت حالة الناس الطبيعية فرغبوا عنها ابقاء على انفسهم وحفظا لمصالحهم فوجدوا السبيل إلى ذلك بالاتفاق فيما بينهم على أن يعيشوا معا تحت امرة سلطة بشرية تدفع عنهم عادى الاشرار وعنت الأقوياء ومطامعهم وتوفق بين المصالح المختلفة وتضع حدا لحياة البؤس والشقاء الأولى.

وهنا يقول هوبز أن هذا الاتفاق أو العقد Contract تم بين جميع الأفراد ماعدا شخصا واحدا هو الذى اتفق المتعاقدون على أن يكون هو صاحب السلطة الآمرة فى الجماعة ورئيسها[٧٧]. بمعنى أنه لم يكن طرفا فى العقد، ودون أن يرتبط من ناحيته بشئ. وما دام الأفراد قد نزلوا له عن حقوقهم كاملة دون أن يلزموه بشئ، يكون سلطانه عليهم مطلق لا حدود له. ومهما أتى من تصرفات أو افعال، فلن يحق للأفراد أن يثوروا عليه أو أن يخالفوا أمره، والا عدوا خارجين على الميثاق، ناكثين بالعهد الذى ارتبطوا به فيما بينهم[٧٨]. ويرى هوبز أنه آيا ما كانت عيوب هذه السلطة المطلقة، فهى أفضل من حياة الحروب[٧٩].

وقد تعرض هوبز للنقد والهجوم المرير، وأول ما تعرض للنقد عند هوبز تلك المسلمة السيكولوجية التى تفترض أن الأنانية هى الدافع الوحيد للسلوك الانسانى، اذ أن قيام الحياة الاجتماعية يستند فى الواقع على انشطة تعاونية قد يتنازل الانسان فيها عن مصلحته الذاتية من أجل تحقيق مصالح الجماعة الأكبر، ولهذا يقال أن تحليل هوبزتحليل يتسم بالتحيز لجانب واحد فقط[٨٠].

كذلك فان هوبز لم يفرق بين الحكومة والدولة، بل جعلها شيئا واحدا، واعتقد أن اسقاط الحاكم معناه زوال الدولة، والرجوع بأفرادها إلى حالة الفطرة الأولى[٨١].

ومن الانتقادات التى تعرض إليها هوبز أنه أخرج السلطة من التعاقد، اذ أن الحاكم ليس طرفا فى العقد. يضاف إلى ذلك أن تأكيد هوبز لسلطة الحاكم المطلقة تأكيد يتنافى تماما مع أسس الديمقراطية، فالسيادة العامة تعنى السلطة المطلقة للشعب الذى يتولى مراقبة الحاكم فى ممارسته للسلطة[٨٢].

ثانياً - جون لوك:

يتفق لوك مع هوبز فى أن الانسان كان يعيش قبل العقد الاجتماعى فى حالة الطبيعة لا يخضع إلا للقانون الطبيعى، وأن المجتمع السياسى، قد تأسس على وجود عقد انتقل به الأفراد من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة، إلا أن لوك كان يرى - على خلاف هوبز ٠ أن الانسان كان مشبعا فى حالته الطبيعية بروح العدالة وكان يتمتع بالحرية التامة فى ظل القانون الطبيعى دون الاضرار بالآخرين أو الاعتداء على

حرياتهم[٨٣].

فالانسان كان فى حالة فطرة اذ لم يكن هناك مجتمع. ولكن ليس معنى ذلك أن الحياة الفطرية يسودها قانون الأقوى، لأن هناك قانونا طبيعيا سابقا يسمو على جميع القوانين الإجتماعية ويلزم الناس جميعا، وفى هذه الحالة البدائية، يعيش الجميع أحرارا متساوين، ولا بد أن نضع فى الأذهان أن الحرية هنا لم تكن تعنى أنهم يعملون كل ما يحلو لهم أو يشبعون رغباتهم بجميع الوسائل، اذ ان القانون الطبيعى يمنعهم من ذلك وإلا قضوا على الحرية الطبيعية لكل منهم[٨٤].

وقد وصف بعض الكتاب تحليل لوك هذا بقولهم: أن حال الفطرة عند لوك، بما يسود فيها من حقوق مقررة هى مجتمع سياسى بالفعل[٨٥].

والأفراد وان كانوا فى حالة مرضية فى حياة الفطرة، فقد تطلعوا إلى حالة أفضل فأنشأوا الجماعة حتى يضمنوا تنظيم الحريات التى يتمتعون بها فى حياة الفطرة ومنعا للاعتداءات الممكن وقوعها عليها، وسلكوا فى سبيل ذلك طريق التعاقد فيما بينهم لاقامة سلطة تحكمهم وتقيم العدل بينهم فحياة الفطرة لا ينقصها إلا التنظيم الذى يكفل قيام الحكام ووضع القواعد اللازمة لتقرير الجزاء ضد المعتدين[٨٦].

وهم اذ يقيمون السلطة يختارون الحاكم ويجعلونه طرفا فى التعاقد، ومن ثم لن يكون الحاكم أجنبيا عن العقد كما يقول هوبز، بل سيلزم قبل الأفراد بالتزامات معينة، كما أن الأفراد لم ينزلوا فى هذا العقد عن كل حقوقهم[٨٧]، كما هو الحال عند هوبز – لأن منها حقوقا لا يمكن التنازل عنها أصلا حتى لو أراد الانسان فهى حقوق متأصلة فى الفرد Inalienable وسابقه على تكوين المجتمع. ويحدد لوك أهم هذه الحقوق بأنها حق الملكية وحق الحياة وحق الحرية الشخصية – وانما نزلوا فقط عن القدر اللازم لاقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع.

وقد استنتج لوك ان الحاكم اذا أخل بشرط من شروط التعاقد ولم يحافظ على حقوق الأفراد المتعاقدين معه أنفسخ العقد وحق لكل فرد الرجوع إلى حالته الطبيعية السابقة على التعاقد[٨٨].

من هذا يتضح ان لوك وأن كان قد بدأ مع هوبز من نقطة بداية واحدة، وهى وجود

عقد اجتماعى انتقل به الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة السياسية، إلا أنه لم ير فى ذلك العقد مبررا لاقامة سلطان مطلق، بل على العكس يفرض على كل من الحاكم والمحكومين التزامات متبادلة ويعين للحاكم رسالة محددة بأغراض الجماعة فى الحماية والأمن والمحافظة على الحقوق، لا فى العبودية والاستبداد، وبذلك يكون تفكيره السياسى أكثر نضجا من تفكير هوبز، ثم أنه يفرق بين الحكومة والدولة.

ثالثاً - جان جاك روسو:

تختلف نظرة روسو إلى حالة الانسان الطبيعية عن نظرة هوبز اذا يرى أن الأنسان خير بطبعه، وأن حالة الفطرة تتسم بالحرية الكاملة والمساواة، والسعادة والهناء لبنى البشر، بل ان روسو يرى ان هذه الحالة الفطرية أفضل بالنسبة للانسان من المجتمع المدنى، ذلك ان الفطرة يجب أن تكون هى قاعدة الانسان فى المجتمع[٨٩].

وقد أدى ازدياد عدد السكان وما ترتب عليه من تقدم اقتصادى إلى زيادة حدة التوتر فى عهد الفطرة وعمل ذلك على تحطيم تكامله. كذلك فان النمو الاقتصادى شجع على ظهور نظام الملكية، وأخذت الطبيعة البشرية تتخلى عن بساطتها المعهود وتتجه نحو التعقيد، وترتب على ذلك أن الصراع أصبح السمة الغالبية فى المجتمع واستشعر الناس فقدان الأمن[٩٠].

وهكذا، وجد الناس أنه للمحافظة على الأمن والاستقرار عليهم أن يقيموا مجتمعا مدنيا على أساس العقد الاجتماعى. وبمقتضى هذا العقد يتنازل كل فرد عن حرياته الطبيعية للمجموع وذلك ليتمتع بحرية مدنية يضمن المجتمع الجديد له حمايتها. فهذا التنازل مصحوب بإيجاد سلطة عامة تحقق الحماية المنشودة، فمصدر الدولة وأصل السلطة العامة هو هذا الاتفاق الجماعى الذى تم بين جميع الأفراد وأمضوا هذا العقد الاجتماعى[٩١].

وقد تولد عن هذا التعاقد ارادة عامة هى ارادة الأمة صاحبة السلطان على الأفراد جميعا. أما الملك فليس طرفا فى العقد وانما هو يحكم بارادة الأمة، فهو وكيلها ولها عزلة متى شاءت[٩٢].

كذلك فان العقد لا يستمد قوته من رضاء الأفراد فقط، بل تتوقف صحته أيضا على طريقة استعماله، والغاية التي يهدف إلى تحقيقها، فلن يكون صحيحا ما لم يحقق حياة أفضل من حياة العزلة التي تسودها الحرية والمساواة. ولن يكون صحيحا اذا لم يكن ملائما أو لم يجد فيه الأفراد الضمانات الكافية لحرياتهم، تلك الحريات التي لا يمكن لهم النزول عنها ولو أرادوا.

ومن ثم فقد رأى الدكتور ثروت بدوى أن حياة الفطرة عند روسو ليست - كما اعتقد البعض[٩٣] - هى أسعد حالة للحياة البشرية، بل العكس لأن حياة الجماعة هى وحدها التي ترتقي بالانسان ومعنوياته، وترتفع بتفكيره ومشاعره، وتحل العدالة والفضيلة مكان الغرائز والشهوات، وتحكم العقل فى التصرفات، وتمنع من الاندفاع وراء الميول والنزوات[٩٤].

واذا كان روسو قد أتفق مع هوبز ولوك فى الاعتراف بوجود حياة الفطرة، وفى أن الانتقال إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى، فانه قد اختلف معهمًا فى تكييف ذلك العقد، وفى تحديد أطرافه وتعيين أهدافه.

وإذا كان هوبز قد رأى أن العقد الاجتماعي ان هو إلا اتفاق الأفراد فيما بينهم على أقمة السلطة، أى ان كل فرد يلتزم فى مواجهة الآخرين، وان كان لوك قد جعل العقد بين الأفراد والحاكم، فإن روسو قد رأى أن الأفراد انما يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم وجهين أو صفتين: من حيث كونهم أفرادا طبيعين كلا منهم في عزلة عن الآخر، ومن حيث كونهم متحدين فى الجماعة السياسية المزمع قيامها[٩٥].

أى أن روسو وان اتفق مع هوبز فى أن الحاكم ليس طرفا فى العقد، فهما يختلفان من حيث أن هوبز يضمن العقد الإجتماعى مجموعة عقود تقدر بعدد الأفراد المكونين للجماعة ويلتزم فيها كل منهم قبل الأفراد الآخرين. بينما يحسب روسو أن طرفى العقد هما الأفراد الطبيعيون من ناحية ومجموع الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية - وبعبارة أخرى يتخيل روسو الجماعة السياسية كما لو كانت قد تكونت بالفعل ويدخلها طرفا فى العقد، والأفراد الطبيعين طرفا آخر[٩٦] وإذا كان العقد الاجتماعى عند

هوبز، ينزل الأفراد بمقتضاه عن جميع حقوقهم للسلطة التى يقيمونها، ومن ثم تكون هذه السلطة مطلقة، وعند لوك ينزل الأفراد عن حقوقهم نزولا جزئيا وبالقدر اللازم فقط لاقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع، ولذلك فالسلطة فى نظر لوك لابد أن تكون مقيدة فان روسو يسلك مسلكا مخالفا للاثنين معا اذا يرى أن الأفراد ينزلون كلية ودون تحفظ عن جميع حقوقهم للمجموع[٩٧].

على أن هذا النزول لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائيا، لأنهم سيستعيضون عن حرياتهم وحقوقهم الطبيعية التى نزلوا عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى أقاموها، بل ان وجود هذه الجماعة يفترض وجود هذه الحقوق والحريات المدنية، لأنها ما قامت إلا لحمايتها.

فإذا كان هوبز قد اتخذ من هذه النظرية سلاحا يدافع به عن استبداد الملكية ولوك قد اعتمد عليها فى تقييد الملكية فان روسو قد اتخذها لينادى عن طريقها بسلطة الأمة.

ولكن اذا كان الفضل يرجع إلى روسو فى اقراره لمبدأ السيادة الشعبية التى تتمثل فى مبدأ سيادة القانون بوصفه تعبيرا عن الارادة العامة للجماعة[٩٨]، إلا أن روسو عاد فجعل السيادة فى الدولة مطلقة أى أن العقد الاجتماعى يمنح المجتمع السياسى سلطة مطلقة على جميع الأعضاء، ومن ثم فعلى الفرد أن يقوم بما تعهد إليه الدولة به من أعمال وتلك هى الثغرة التى نفذ منها من انتقد روسو من فلاسفة السياسة حيث هاجموه لأنه فى الوقت الذى أعطى فيه الحرية كاملة للدولة فقد سلبها من الفرد، وهكذا يكون قد سود المجتمع ليستبعد الفرد، والواقع أن روسو قد تنقل طوع ارادته جيئة وذهابا بين نظريته فى الارادة العامة وبين الحقوق الفردية غير القابلة للالغاء[٩٩].

تقدير نظرية العقد الاجتماعى:

لقد أخذت نظرية العقد الاجتماعى تضمحل مع بداية القرن التاسع عشر لأسباب منها، أن الفلسفة السياسية أخذت تعتمد على الدراسة التاريخية، وتستمد قواعدها من واقع الأحداث، كما أن نظرية داروين فى التطور قد أثرت فى التفكير العلمى[١٠٠].

وأهم ما وجه إلى نظرية العقد الاجتماعي من انتقادات يتلخص في الآتي:

١- ان التاريخ لا يؤيد فكرة التعاقد هذه كأساس لوجود الجماعة اذ لم تقدم أسانيد تدل على حدوثه ولم نجد في التاريخ مطلقا ما يماثل هذا العقد المزعوم[١٠١]. ولا سيما وان حالة الانسان في الأزمان الأولى كانت حالة هجمية، وأن فكرة التعاقد هذه كانت بلا شك بعيدة عن خياله في هذه العصور، حتى أن روسو نفسه لم يذكر لنا في كتبه عن العقد الاجتماعي أنه حقيقة علمية وصل إليها عن طريق البحث العلمي التاريخي - أنما هو مجرد فكرة أو مجرد افتراض[١٠٢] يمكن عن طريقه تحقيق أهداف وغايات معينة[١٠٣].

٢- فكرة العقد غير متصورة، لعدم امكان رضاء جميع الأفراد، والرضا ركن أساسي في العقد[١٠٤]. والقول بوجود قبول ضمني لشروط العقد فيه خطورة، اذا سيترك الحاكم حرا في تحديد شروط العقد، مما قد يؤدي إلى الاستبداد[١٠٥]، ثم أن الحريات والحقوق السياسية لا يصح أن تكون محلا للعقد.

٣- ان المعلومات والشواهد التاريخية التي جمعها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا تؤكد أن العقد لم يكن بداية المجتمع، كذلك لوحظ أن نظرية العقد الاجتماعي هي في حقيقة الأمر نظرية ميكانيكية، فالدولة ليست نظاما صناعيا ينشأ ميكانيكيا عن طريق العقد، فالنظم السياسية هي في حقيقة الأمر نظم طبيعية تنمو وتتطور أساسا والدولة - كما يقول أرسطو - أحد هذه النظم الطبيعية[١٠٦].

٤- تقوم هذه النظرية على افتراض وهمي خاطئ، ألا وهو أن الفرد كان يحيا حياة عزلة قبل قيام الجماعة. وهذا غير صحيح لأن الانسان بطبعه كائن اجتماعي، لا يطيق حياة العزلة[١٠٧].

٥- يرى الكاتب بلنتشلي أن نظرية العقد تنطوي على آراء خطرة على الدولة، اذ أن كثيرا من المؤمنين بهذه النظرية يؤمنون بأن للشعب حقا مطلقا في الثورة، وهذه أفكار هدامه تؤدي إلى القضاء على المجتمع بأسره[١٠٨].

٦- النظرية غير منطقية، لأن الحرية لا يمكن أن تتحقق في حالة الفطرة الأولى، كما يزعم القائلون بهذه النظرية اذ أن الحرية تستوجب وجود حقوق، أما في حالة الفطرة

الأولى فلم يكن هناك حق إلا باستعمال القوة(١٠٩).

ومن الجدير بالذكر أننا لو قارنا بين عقد البيعة عند علماء الشريعة الاسلامية والعقد الاجتماعى، فى النظريات الغربية فاننا قد نجد ان هناك بعض الاختلافات التى تظهر فيما يلى:

أولاً : أن عقد البيعة فى الاسلام لم يقم على الافتراض، بل هو عقد يتم بين الأمة والخليفة وهو عقد حقيقى(١١٠). يتم برضاء طرفيه، فى حين أن العقد الاجتماعى فى الفقه الغربى هو محض افتراض.

ثانياً : ان المسلمين لم يضمنوا عقد البيعة أى تنازل عن حقوقهم وحرياتهم لأنها ثابتة لهم من قبل الشارع مباشرة وأى تنازل فى نطاقها باطل بطلانا مطلقا، ولا يعتد به(١١١) ومن هنا فان مضمون العقد عند فقهاء المسلمين يختلف عنه عند هوبز ولوك وروسو فى أنه لا يتضمن أى تنازل من الأفراد عن حقوقهم وحرياتهم العامة كلها أو بعضها سواء للحاكم كما ذهب هوبز أو للمجتمع كما ذهب روسو أو تنازلوا عن البعض واحتفظوا بالباقى كما ذهب لوك، لأن هذه الحقوق ثابتة لهم من الشارع عز وجل ولا يقبل أن تكون محلا للتعاقد بين الحاكم أو المحكومين أنفسهم ومن هنا تجنبت نظرية العقد عند فقهاء المسلمين ما وجه إلى نظرية العقد الإجتماعى من نقد فى الفقه الغربى(١١٢).

وعلى الرغم من الانتقادات الكثيرة الموجهة إلى هذه النظرية، فقد حققت فى بدء ظهورها فوائد جمة للمجتمع الأوربى، لأنها وقفت فى وجه نظام الحكم المطلق، وأيدت حقوق الشعب ووضعت حدا لطغيان الطبقة الحاكمة. كما أنه يفضل هذه النظرية وبما نجم عنها من مبادئ وعقائد استقرت المساواة ووضحت الحقوق والحريات العامة وتحققت نهائيا سيادة الشعوب وتم اعلاء كلمتها، ولذلك قيل بحق أن نظرية العقد الاجتماعى كانت أكبر أكذوبة سياسية ناجحة(١١٣).

كان لهذه النظرية الفضل الأكبر فى ترويج المبادئ الديمقراطية، كما لعبت دورا هاما فى نشأة المذهب الفردى(١١٤). كذلك فانها جعلت أساس الاجتماع تبادل المنافع بين الفرد والمجتمع الذى ينتمى إليه.

خامساً - النظرية التطورية:

يرى أنصار هذه النظرية أن النظريات السابقة قد أسرفت على نفسها حينما حاولت كل واحدة منها أن ترد نشأة الدولة إلى عامل واحد، هذا فضلا عن النزعة إلى التعميم التي حدت بأصحاب هذه النظريات إلى الوصول إلى نتائج غير مقبولة.

لذلك اتجه الرأى الحديث إلى القول بأن الدولة ليست وليدة عامل واحد من العوامل السابقة التى تدور حولها النظريات السابقة الذكر، وانما هى وليدة عوامل متعددة تختلف أهميتها من دولة إلى أخرى. وذلك لاختلاف هذه الدول من حيث طبيعتها وتاريخها وأحوالها الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية، فمجموع تلك العوامل المختلفة تفاعلت على مر الزمن وفى بطون التاريخ حتى ظهرت الجماعة ثمرة لهذا التفاعل التاريخى[115].

ويؤكد عدد من علماء الاجتماع من أمثال باجوت Bagehot وسبنسر Spencer أن الدولة شأنها شأن المجتمع تشهد عملية تطور تدريجى من البسيط إلى مرحلة أكثر نضجا وتكاملا، وقد حدد باجوت فى مؤلفه الفيزياء والسياسة ثلاث مراحل لتطور المجتمع: المرحلة الأولى هى مرحلة الاعتماد على التقاليد وهى لا تعرف وجودا للحكومة، والمرحلة الثانية هى مرحلة الصراع بين الجماعة وهى بداية ظهور الحكومة، ثم المرحلة الثالثة والأخيرة التى تتميز بالمناقشة والتوفيق وترتبط بنضج الحكومة[116].

كذلك ذهب سبنسر فى مؤلفه: مبادئ علم الاجتماع إلى تحديد شكلين للمجتمع هما المجتمع العسكرى والمجتمع الصناعى يخضعان لمبادئ التطور المجتمعى التى أقرها[117].

ويبدو أن القائلين بهذه النظرية قد رأوا أن هناك عوامل أخرى قد عملت على ايجاد الوحدة والتنظيم فى الجماعات المبكرة التى أدت إلى ظهور الدولة؛ من هذه العوامل:

١- القرابة Kinship

يذهب كثير من علماء الاجتماع والسياسة إلى اشتراط عامل القرابة أساسا لبداية المجتمع الصغير الذى تتطور منه الدولة.

يقول ماكيفر: أن القرابة هي التي أوجدت المجتمع، والمجتمع بدوره هو الذى أوجد الدولة[١١٨].

فقد كان لعلاقة الدم تأثير كبير فى تطور الدولة، وأهمية فى حياة الفرد. والعائلة أول رباط من أربطة هذه العلاقة، ومن تعدد العائلات تنشأ العشائر والقبائل[١١٩]. ومن ثم فان القرابة هى نتاج لهذه الروابط.

ولقد عملت روابط القرابة هذه على تدعيم مشاعر الوحدة والتضامن بين الناس، تلك المشاعر التى تعد أساس الحياة السياسية[١٢٠].

٢- الدين Religion

لا شك أن الدين كان له تأثير كبير فى المجتمعات الأولى، اذ كان يسيطر على أفكار الناس ومعتقداتهم.

وأهم كاتب تناول هذا الموضوع بالدرس والتحليل فى العصر الحاضر هو فريزر الذى قرر أن الديانة كانت من أهم العوامل التى عملت على تكوين العائلات وربطها ببعض قبل أن يظهر الهدف من تكوينها، وكانت أوامر الدين ونواهيه هى روح القانون عند الرجل البدائى[١٢١]. والحق أنه لم يكن يوجد عند البدائيين تفرقه بين الدين والسياسة[١٢٢].

٣- الوعى السياسى:

لقد كان للوعى السياسى، إلى جانب صلة الدم والدين أثر فى تكوين الدولة، وهو فى رأى كثير من الكتاب يعتبر من أهم العوامل التى ساعدت على نمو الدولة، والوعى السياسى يعنى تحقيق أهداف هامة لا تتم إلا عن طريق التنظيم السياسى للأفراد تحت ظل الدولة، وهذه الأهداف لم تكن واضحة وضوحا وضوحا تاما فى بدء تكوين الجماعات السياسية[١٢٣].

٤-الأنظمة الاقتصادية:

لا شك أن الأنشطة الاقتصادية التى عملت على ايجاد أشكال مختلفة للملكية وحققت الاستقرار فى الاقامة والحياة الإجتماعية قد أسهمت فى نشأة الدولة[١٢٤].

٥-القـوة:

لقد أكد عدد من كبار الدراسين دور القوة فى بناء. الدولة فقد نظر ماركس إلى الدولة على أنها من نتائج السيطرة الاقتصادية للطبقة التى تستخدمها كوسيلة لاستغلال الجماهير[١٢٥]. وعموما فان دور الحروب والصراعات لا يمكن انكاره فى بناء الدولة والدفاع عنها، بل وفى تحقيق الاستقرار والسلام أحيانا.

تقييم نظرية التطور التاريخى:

مع أن هذه النظرية تعتبر من أكثر النظريات اعتمادا فى الفقه الحديث، إلا أنها لم تنج من النقد:

١- فقد انتقدها بيردو لأنها لم تبين لنا الأساس الذى يقوم عليه خضوع المحكومين للحكام، اللهم إلا أساس القوة، الأمر الذى يتنافى مع مشروعية السلطة فى الدولة[١٢٦].

٢- ان هذه النظرية وان كانت تأخذ بالفكرة التطورية فى نشأة الدولة إلا أنها تجعل العامل الأساسى، فى هذا التطور هو أسلوب الانتاج وتغفل إلى حد كبير العوامل الأخرى التى تنطوى عليها النظريات التى سبقت الاشارة إليها - بل انها تعتبر معظم هذه العوامل نتاج العامل الاقتصادى نفسه - وبذلك يركز انصارها على جانب واحد من التطور الاجتماعى التاريخى[١٢٧].

إلا أن هذه الانتقادات يمكن أن ترد على أصحابها، فالقوة ليست حتما القوة المادية للحاكم، بل كل ما يتميز به الحاكم من قوة الشخصية أو قوة التأثير أو الحنكة السياسية. أو النفوذ الدينى أو الأدبىَ.

ومما لاشك فيه أن القائلين بهذه النظرية لم يركزوا على جانب واحد بل يأخذوا كل نظريات الدولة فى الحسبان فهى عندهم ثمرة من ثمرات التطور الطبيعى، وهى كذلك تطور للمدينة التى تطورت من القرية التى اجتمع فيها عدة عشائر التى هى بدورها نمو طبيعى للعائلة، ثم أن عنصر القوة - ان كانت قوة مادية - لابد من

استخدامه في بعض الأحيان لمقاومة الانحراف في المجتمع والوقوف في وجه العوامل الهدامة التي تضر بالجماعة، ولا يمكن لهذه النظرية أن تهمل عامل الدين حيث هو أحد العوامل الحاسمة خصوصا لدى الشعوب البدائية التي تهرع إلى القوة الخفية طلبا للأمن والطمأنينة.

ويبدو أن الغاية من ارجاع أصل الدولة إلى هذه النشأة هو بيان مشروعية السلطة فيها، أي أنه طالما أن الدولة قد تطورت هذا التطور الطبيعي تكون السلطة فيها سلطة شرعية.

ومما يذكر بالفضل لأصحاب هذه النظرية أنهم لا يوحدون بين الدول طالما أن ظروف كل دولة في بدايتها تختلف عن ظروف الدولة الأخرى، لذلك فان الدول لا تتشابه في طبيعتها إلا بالقدر الذي كانت عليه عوامل النشأة من توحيد. ويؤيد الفقه الفرنسي هذه النظرية كما يعتنقها جمهرة الفقهاء المصريين(١٢٦).

وبهذا تكون هذه النظرية أقرب النظريات جميعا إلى منطق الأمور وأقربها كذلك إلى التصديق كأساس لنشأة الدولة.

تعقيـــب

* بعد هذا العرض للنظريات المفسرة لنشأة الدولة، والكشف عن جوانب النقص والكمال فى كل نظرية، يمكننا القول بأننا قد خرجنا من هذه الدراسة بأنه لا يمكن ارجاع قيام الدولة إلى نظرية واحدة فقط، وكل ما يمكن أن يقال بصفة عامة أن العائلة أسبق ظهورا من الدولة ومن ثم تكون الدولة امتداد للعائلة. وقد عمل الدين على تقوية الرابطة العائلية، واقرار النظام فيها، كما أخذ يعمل تدريجيا على اقرار النظام اللازم لبقاء الدولة، وإذا كان الدين قد استخدم استخداما سيئا فى كثير من الأحيان فانه على أية حال نزوع إلى ان تكون السلطة السياسية فى المجتمع على جانب من الاخلاق وذلك بعض ما تهدف إليه الأديان، وإذا كانت نظرية القوة تؤكد على عامل واحد فقط كأساس لقيام الدولة هو عامل القهر والتوسع والاحتلال الا أنها كانت مقدمة سياسية لمبدأ السيادة التى بدونها لا تقوم للدولة قائمة، أما نظرية العقد وان كانت افتراضية من وجهة النظر التاريخية إلا أن فلاسفتها قد أفادوا منها تماما حين اقتنعت بها الشعوب وركنت إليها كعامل نفسى فى تفسير النشأة الأولى للدولة.

هوامش الفصل الثانى

(١) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥) ص: ٣١.

(٢) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، مرجع سابق، ص: ١٧.

(3) Villeneuve Marcel de La Bigne de, Traite' General de L' Etat (Paris: Sirey, 1949), P. 38.

وكذلك وحيد رأفت، القانون الدستورى، مرجع سابق، ص: ٢٦.

(٣) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٠.

(٤) طعمية الجرف، المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية فى الفلسفة اليونانية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠) ص: ١٩٣ - ١٩٤.

(5) G. Sbaine, A Theory of Political Thaught (london: Hinsdale, Illinois: Dryden Poss, 1973), P. 113.

(٦) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٤، نقلا عن:

J. J. Chevallier, Jes Grandes Ouvres Politiques (1959), P. 42.

(٧) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٣.

(8) Maine, Ancienl Law (London: John Yolron, 1956), P. 406.

(٩) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ١١٢.

(١٠) عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى عالم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١٢.

(١١) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٣٠.

(١٢) مصطفى الصادق، وايت ابراهيم، القانون الدستورى المصرى والمقارن، مرجع سابق، ص: ٣١ - ٣٢

(١٤) ثروة بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٥.

(١٥) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٣٢.

(16)Villeneuve, Marcel de Bigne de: Traite' General de L' Etate, Op. Cit., P. 40.

(١٧) ثروت بدوى، النظم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٠٥.

(١٨) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٥.

(١٩) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٤.

(٢٠) إسماعيل سعد، المجتمع والسياسة، دراسات نظرية وتطبيقية، (الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣) ص: ١٧٢.

(٢١) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٧.

(22) Wanlass, Gettels History of Thought (London: Macmillan, 1959), P. 12.

(٢٣) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩١.

(٢٤) طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٧، نقلا عن:

Alfred Pose, Philosophie du Pouvoir (1948) P. 31.

(٢٥) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٧.

(٢٦) بطرس غالى، محمود خيري عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٧.

(٢٧) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٠٨.

(٢٨) أبو اليزيد على الميت، النظم السياسية والحريات العامة (الاسكندرية: المكتب الجامعى الحديث، ١٩٨٤) ص ٢٩ - ٣٠

(٢٩) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٤٨ - ٤٩

(٣٠) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٠.

(٣١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٨.

(32) Georges Villd, Political Theory (Oxford: Carritt, 1956), P. 22.

(٣٣) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٨.

(٣٤) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٠.

(٣٥) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩١.

(٣٦) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٥٦.

(٣٧) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، هامش ص: ١٩.

(٣٨) ول ديوارنت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الجزء الثالث من المجلد الثالث قيصر والمسيح (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٤) ص: ٣٧٠، وكذلك: عبد الحميد متولى، الوسيط فى القانون الدستورى (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٦) ص: ٥.

(٣٩) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، مرجع سابق، ص: ٢٥، نقلا عن:

Barthelemy et Duez, Traite' Elementaire du Droit Constitutionnal (1933), P. 68.

(٤٠) عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢١، وكذلك: محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٧.

(٤١) محمد علِى محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٠.

(٤٢) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥١.

(43) G. Sabine, A Theory Of Political Thaught, Op. Cit., P. 237.

(٤٤) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٨.

(45) Gribhrist, Principles of Polilical Science, (Menneopolis: Le Pinco II, 1964), P. 74.

(٤٦) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١١.

(٤٧) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٩.

(48) Salttan, An Introduction to Politice (Oxford: Isaiah Berlin, 1958), P. 58.

(٤٩) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٠.

(٥٠) عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١٤.

(٥١) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، صفحات: ٦٠ – ٦١.

(٥٢) عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١٤.

(٥٣) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٨ – ٣١٩.

(٥٤) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٩.

(٥٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، نفس الموضع.

(٥٦) من العلماء المؤيدين لهذه النظرية:

– فى ايطاليا: كإن يلنتشلى يرى أن الانتصار فى الحرب كان يعد فى عيون الأقدمين بمثابة حكم أصدره الاله فى صالح من عقد له لواء النصر.

- في المانيا: كان أوبنهامر OPpinheimer يرى أن الدولة هي نظام اجتمـاعي فرصة غـالب على مغـلوب. (طعيمة الجرف، نظرية الـدولة، مـرجع سابق، ص: ٦١).

- في مصر: كان الأستاذ على عبد الرازق يرى أنه اذا كان الأصل في الخلافة عند المسلمين يرجع إلى الاختيار الذى يستقر عليه أهل الحل والعقد، ومبايعتهم للخليفة، إلا أن استقراء التاريخ يدلنا على أن الخلفاء – باستثناء الطليعة من الخلفاد الراشدين– كانوا يشيدون مقام الخلافة على أساس الغلبة والقوة المادية) على عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم • بيروت: مكتبة دار الحياة، ١٩٧٨) ص: ٢٥.

- ورأى الدكتور عبد الحميد متولى أن حوادث التاريخ جـاءت شاهدة على صحة نظرية القـوة ذلك أن عنصر القوة – في نظرة – يغلب وجـود أكثر من عنصر الرضا والتـعاقد بين الأفراد، كمبعث أو كـمصدر لنشأة دولة جديدة. عبد الحميد متولى أصل نشأة الدولة، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، السنة الثامنة عشرة ١٩٤٨، هامش ص: ٦٨٥، ص١٩.

-ورأى الدكتوران بطرس غالي ومحمود عيسى أن القوة عامل أساسي، في تكوين الدولة، وأن القـوة لازمة للدولة في الداخل وفي الخارج. بطرس غـالي، محمود خيرى عيسى، المدخل في علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٩

(٥٧)طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٢.

(٥٨) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٧، نقلا عن:

- Le Fur, La Souverainete' et Le Droit, Revue, du Droit Public (1908), P. 389 ets.

(٥٩) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٧.

- Maurice Duverger, Droit Constitutionnel etInstitutions Politiques, ed Themis (Paris: 1959), P. 23.

(٦٠) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٥.

(٦١) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، ص:٤١.

(٦٢) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٤.

(٦٣) تنسب هذه المدرسة إلى أبيقور، وقد ظهرت فى القرن الثالث ق. م. وجوهر هذه المدرسة هو الاهتمام بالأفراد ورفاهيتهم والدعوة إلى المساواة والأخاء بين الناس جميعا.

عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، صفحات:٤١ : ٤٢.

(٦٤) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٤.

(٦٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٥.

(٦٦) مصطفى الصادق، وايت ابراهيم، القانون الدستورى المصرى والمقارن، مرجع سابق، ص: ٢٧.

(٦٧) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق،ص: ٢٠.

(٦٨) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٦.

(٦٩) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٥.

(٧٠) محمد يوسف موسى، نظام الحكم الاسلامى (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٣) ص: ٥٩.

(٧١) طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٨.

(٧٢) ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ١٩٥٦) ص

- ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الاسلامية (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٦٠)ص.

(٧٣) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق،صفحات: ٢٠ : ٢١.

(٧٤) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٥.

(٧٥)عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق،ص: ٢١، نقلا عن:
عثمان سلطان، للحقوق الأساسية ٠دمشق: ١٩٢٨) ،ص: ٥٠ ،ما بعدها.

(٧٦)عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق،ص: ٢١، نقلا عن:
ذكى مبارك، الاخلاق عند الغزالى (القاهرة، ١٩٢٤) ص: ٣٨٥ وما بعدها.

(٧٧)طعمية الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٥٦.

(٧٨) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق،ص: ٢٢.

(79) Georges Sabine, A Theory of Political Thaught, Op. Cit., P. 399.

(٨٠) محمد طه بدوى، امهات الأفكار السياسية الحديثة (الاسكندرية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٥٨) ص: ٤٧.

(٨١) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٣

(٨٢) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٦.

(٨٣) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٣

(84) Locke, Essay Concerning theTrue origin, Extent and End of Givil Government (London: Allen and Unwin, 1960), P. 68.

(٨٥) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٢

(86) E. Barker, Social Contact 9New York: Doubledey, 1922), See Introduction.

(87)Georges Sabine, A Theory Of Political Thaught, Op. Cit., P. 445.

(88) Bertrand Russell, History of Western Philosophy, (London: Macmillan, 1954), P. 654.

(٨٩) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٨

(90) Dunning: A History of Political Theories, Vol. 3, (Bosron: Ginn, 1931), P. 13.

(٩١) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٥.

(٩٢) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٩.

(٩٣) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، مرجع سابق، ص: ١٦ .

(٩٤) مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٧) ص: ١٠٥ ،كذلك:

- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٧٢.

(٩٥) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٩.

(٩٦) ثروت بدوى،نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(97) Rousseau, Contract Social (Oxford: University Press, 1948), Livre I Chap. Vl, P. 99.

(98) Rousseau, Contrat Social, Ibid., P. 100.

(٩٩) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٩.

(١٠٠) عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١٨ .

(١٠١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٧ .

(١٠٢) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٢٨ .

(١٠٣) عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى، مرجع سابق، ص:٢٦٠

(١٠٤) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠١ .

(١٠٥) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ١٢٨ .

(١٠٦) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٢

(١٠٧) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٦.

(١٠٨) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٣ .

(١٠٩) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٧ .

(١١٠) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى،نفس المرجع، ونفس الموضع.

(١١١) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠١نقلا عن:

– عبد الرازق السنهورى، الخليفة، رسالة دكتوراه (باريس: ١٩٢٦) ص: ٩٤.

(١١٢) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص:١٠٢ .

(١١٣) فؤاد النادى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٣٤٦.

(١١٤) عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص: ٢٩

(١١٥) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٣ .

(١١٦) محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص:١٢٩

(١١٧) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٩.

(١١٨) الدولة عند سبنسر كما قال تيما شيف – شركة مساهمة هدفها تحقيق الحماية المتبادلة بين الأفراد، وحدد وجوها من النشاط حظر على الدولة ممارستها منها التعليم، والصحة وصك العملة، والخدمة البريدية وانشاء المنارات وتحسين الموانى • فإذا ما بادرت الحكومة بالقيام بوأحد من هذه الأنشطة، فانه يتهمها بالغباء. ولقد آمن سبنسر بأن الطبيعة أذكى من الانسان، وهى تعرف إلى أين هى ذاهبة، كما تعد مستقبلا للانسان أفضل، تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمد عودة وزملاؤه (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢) ص: ٥٦.

(١١٩) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢١.

(١٢٠) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٦٠.

(١٢١) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢٢.

(١٢٢) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٦١.

(١٢٣) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢٢.

(١٢٤) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٦١.

(١٢٥) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢٢

(١٢٦) محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣٢٢.

(١٢٧) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٠٨ ، نقلا عن:

- Georges Burdeau, Tratte' de Science Politique (Paris, 1949), P. 27. ets.

(١٢٨) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٣.

(١٢٩) يرى الدكتور عبد الحميد متولى (على سبيل المثال) أن مدار البحث يجب أن يكون أصل نشأة دولة معينة على وجه التخصيص، لا على وجه التعميم. وقد اختار مصر كمثل لبحث أساسى نشأة الدولة، عبد الحميد متولى، الوجيز فى الأنظمة الدستورية (القاهرة: دار المعارف، ١٥٩) ص: ٤٦.

الباب الثانى

الفكر السـياسى فى العصـرين القديم والوسيط

الفصل الأول : أصول الفكر السياسى فى الشرق القديم.

الفصل الثـانى: النظم السياسية عند الإغريق.

الفصل الثـالث: الفكر السياسى قبل أفلاطون.

الفصل الرابـع: الفكر السياسى عند أفلاطون.

الفصل الخامس: الفكر السياسى عند أرسطو.

الفصل السادس: الفكر السياسى عند الرومان.

الفصل السـابع: الفكر السياسى فى العصور الوسطى المسيحية.

الفصل الأول

أصول الفكر السياسى
فى الشرق القديم

الفصل الأول

أصول الفكر السياسى فى الشرق القديم

تمهيد:

ترجع بدايات الفكر السياسى فى العالم الى تاريخ الدول الشرقية القديمة حيث نبتت المذاهب والأفكار السياسية الأولى السابقة فى وجودها على قيام المدن السياسية اليونانية التى يعتبرها كثير من الكتاب ومؤرخو الفكر السياسى الموطن الأول للفلسفة السياسية.

ومع أن هذه الأفكار قد امتزجت بالمعتقدات الدينية السائدة فى تلك الحضارات القديمة، فضلا عن أنها لاتعدو أن تكون تأملات وخواطر لاتشكل بناء نظريا متكاملا على غرار ما نجده فى نظريات كبار الفلاسفة السياسيين من أمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهم، الا أنها تنطوى على أصول كثير من هذه النظريات، فقد دلت أبحاث علماء الحفريات على قيام اتصال وثيق بين الحضارات القديمة والحضارة الهللينية[١].

وعلى ذلك، فان الباحث يبدأ دراسته فى هذا الفصل بالكشف عن أصول النظرية فى الفكر الشرقى القديم – المصرى والصينى والهندى – ثم يتبع ذلك بدراسة النظرية فى الفكر السياسى اليونانى، وأخيرا فى الفكر السياسى فى عصر الرومان.

أولاً: مصر الفرعونية:

يقول الدكتور توفيق الطويل: اذا كان اليونان القديم قد خلف أثرا عظيما فى دعم حرية الرأى والتعبير عنها، وعول عليها فى المشاركة فى الحكم لمكافحة الطغيان Tyrranie، فان بذور هذا التفكير لم تكن وقفا على أرض اليونان فحسب، بل لم يكن لهم قصب السبق فيها.

فلاشك أن بذور هذا التفكير قد ظهرت فى بلاد أخرى كانت تحمل مشعل الحضارة فى تلك العصور وما قبلها، كما أن هذا الفكر لم يكن كذلك الا أثرا من الآثار الفكرية فى العالم القريب من أثينا فى ذلك الزمان، اذ لايمكن أن يظهر هكذا وبهذا الثراء من العدم.. فلاشك أن اليونان القديم قد تأثر بحضارة مصر القديمة التى كانت بالنسبة له مصدر اشعاع واثراء[٢].

ويرى بعض المفكرين أنه اذا كان الفرعون قد استحوذ على السيادة كاملة، وكان يعتبر منزها عن ارتكاب الخطأ، وكلماته أوامر لابد من تنفيذها، وأن النظرية السياسية المصرية القديمة قد أتاحت له أن يملك كل شئ، الا أن الفرعون – من الناحية العملية – كان يعهد الى موظفين بمهام الحكم، كما أن الملكية الخاصة للأفراد والمؤسسات كانت مصونة لاتمس. واذا كان يحق لفرعون مصر – من الناحية النظرية كذلك – الغاء أى حق أو امتياز فى أى وقت يشاء الاأنه كان مقيدا بأحكام – ماعت – الصدق والعدالة[٣].

ومعنى ذلك أنه كان بمصر القديمة عقد اجتماعى ضمنى يمنح السيادة للقائم على الحكم، ولكن هذه السيادة تقيدها العدالة والصدق، فلايحق للسلطان صاحب السيادة – أى لفرعون – اطلاقا الخروج عن أحكام «ماعت»، اذ يعنى انتهاك حرمتها والمساس بقدسيتها زوال صفته كفوعون – أى السلطان صاحب السيادة – كما أن الحاكم الأعلى – الفرعون – لايحظى بهذا الموضع الفذ طوال فترة حكمه الا اذا تقبله الشعب[٤].

والمقصود هنا، أنه لابد من توافر عنصر الرضا الضمنى فى اضفاء ذلك الوضع المميز على الحاكم – أى السلطان صاحب السيادة – وانتفاء هذا الرضا كان العامل الأساسى فى كراهية مصر للهكسوس وغيرهم ممن سعوا لفرض ارادتهم على ارادة الشعب المصرى.

ومع تزايد الوعى القومى أخذ الاعتقاد فى ألوهية فرعون يتضاءل شيئا فشيئا

حتى تحولت البلاد الى الحكم الملكى القومى الذى تميز بتجرد الملوك من صفتهم الدينية والأخذ بكثير من الاصلاحات الدستورية والقانونية والادارية التى مازالت تقوم دليلا على براعة المصريين فى فنون الحكم والادارة ونبوغهم فى التشريع والتقنين. ومن أهم هذه الانجازات فى هذا المجال قانون بوخوريس الذى يعد من أقدم المجموعات القانونية فى التاريخ البشرى(٥).

ومن ثم يمكن القول ان الفلسفة الثيوقراطية القائمة على الاستبداد والحكم المطلق وانكار الحقوق قد تعرضت للمقاومة بظهور الأفكار التى تدعو الى العدالة وتبرز مسئوليات الحاكم وواجباته.

وقد وجدت نقوش تشير الى أن المصريين قد عنوا بفكرة الرخاء كهدف من أهداف الحكم وأن الملك انما يشرع من أجل مصر لكى يسود الرخاء حياة سكانها(٦). كما وجدت نقوش أخرى تدل على أن المصريين كانوا فى بعض الأحايين يعبرون عن آرائهم بحرية وينتقدون الحكام، كذلك ظهرت أفكار تؤكد مسئولية الحاكم عن توفير الحبوب وتحذره من الثورات الشعبية(٧).

وقد تبلورت هذه الأفكار جميعا فى ثورات الفلاحين التى اندلعت أكثر من مرة ضد الطبقات المالكة وتسببت فى سقوط الأسرة الملكية وبث الرعب والخوف فى الطبقة الأرستقراطية(٨).

تعقيب:

على الرغم مما قاله بعض المفكرين من وجود عقد اجتماعى قائم على الرضا فى مصر الفرعونية، الا أنه يمكن القول ان تركيز السلطة فى شخص الملك قد ترتب عليه عدة نتائج هامة:

١- لم تكن هناك قواعد قانونية مكتوبة أو مفصلة، اذ لم تكن هناك حاجة اليها مادامت كلها متمثلة فى شخص الاله الذى كان دائما على استعداد ليصدر الأوامر اللازمة لما يجب أن تكون عليه نظم الدولة، وطرق التعامل فيها.

وربما كان من أسباب عدم وجود القواعد القانونية الخوف من أن تقيد سلطة الملك الشخصية.

٢- كان القضاة يحكمون حسب العادات والتقاليد المحلية التى يرون أنها توافق الارادة الملكية لا الارادة العامة.

٣- كان الملك وحده هو الذى يستطيع أن يفسر تطبيق الـ«ماعت» على الأرض[٩].

من هنا يمكن القول بأن نظرية الحكم فى مصر القديمة كانت تقوم على أن الملك يعتبر موجودا فى كل مكان، وأنه يفعل كل شئ، فاذا كان الملك قد أناب عنه بعض الموظفين ليباشروا نظام الحكم، فان ذلك يرجع الى عجز الملك عن القيام - عمليا - بتأدية الوظائف الرسمية والقضائية فى كل أنحاء البلاد، هذا فضلا عن أن هؤلاء الموظفين أنفسهم كانوا يعملون باسمه، ويحملون ألقابا تدل على مسئوليتهم أمامه، مثل «المشرف على أملاك القصر» و «المشرف على جميع منشآت الملك» أو «حامل ختم ملك الوجه البحرى».

وكان من مظاهر نظام الحكم فى مصر:

١- من الناحية السياسية: كان الملك يحكم وزراءه، وهم بدورهم يحكمون حكام الأقاليم الذين يحكمون عمد البلاد والقرى، وهؤلاء يحكمون الفلاحين.

وقد كان هؤلاء الحاكم أو المندوبون يتصرفون حسب مايرونه صالحا للفرعون مقتنعين بأنهم ينفذون أوامره، وأنهم خاضعون لرضاه الالهى.

٢- من الناحية الاجتماعية: كان المجتمع المصرى مقسما الى طبقات، وكان فرعون فوق النبلاء الذين يعتبرون سادة خدام الأرض[١٠].

ومن الواضح هنا أن نظرية الحكم فى مصر القديمة كانت تجهل تماما فكرة الارادة العامة، وترى أن الفرد يجب أن يخضع للحاكم خضوعا تاماً من الناحيتين الدينية والدنيوية.

كما أنه لم يكن معترفا للأفراد بالحق فى الاسهام فى الحياة السياسية، ولم يكن معترفا لهم - أيضا - بالحريات والحقوق الفردية[11]، بل ان الدولة - ممثلة فى الملك أو الامبراطور - كانت تتدخل فى كل شئ وتنظم كل شئ تقريبا، حتى مسائل الزواج والعلاقات بين الآباء والأبناء وما الى ذلك من الأمور الشخصية المحضة[12].

وبناء على ذلك فان النظام السياسى فى تلك الامبراطورية كما أنه كان نظام حكم مطلق فلقد كان من ناحية أخرى نظاما كليا شموليا يقوم على أساس تبعية الفرد التامة للدولة فى كافة المجالات[13]. بل إنه فى ظل الاعتقاد بألوهية الملك كان لابد للفرعون من أن يؤسس سلطته على استخدام العنف والقمع واثارة الخوف فى نفوس رعاياه.

ثانياً - الهند:

يرى صاحبا المدخل أن النظرية الهندية القديمة لتفسير نشأة السلطة السياسية تقوم على فكرة العقد، أى على وجود علاقة عقدية بين الحاكم ورعاياه، هذا العقد يلتزم فيه الحاكم بوظيفة الحماية - أى حماية النظام الاجتماعى وحماية رعاياه - فى مقابل فرض الضرائب، وهو الالتزام الذى يؤديه الأفراد مقابل تمتعهم بالحماية.

فالحاكم فى الفكر السياسى الهندى القديم كان يخضع لقانون النظام الاجتماعى والسياسى، وهو ذلك القانون الذى يحكم حقوقه وواجباته فى مواجهة رعاياه، ولذلك فهو يتمتع بحق الطاعة من جانب المحكومين، الا انه كان عليه فى الوقت نفسه واجب الوفاء بالتزاماته وعندما لايفى الحاكم بذلك تظهر أفكار المقاومة[14].

وتتدرج أفكار المقارمة هذه ضعفا وقوة من مجرد النصح بالخضوع السلبى الذى لايتضمن أى قدر من التأييد الايجابى لارادة الحاكم الشرير، الى النصح

بمقاومة سلبية من جانب الشعب للحاكم الشرير قد تأخذ شكل الفرار الى معسكر أعدائه، وبمعنى آخر الخضوع لسلطة حاكم غيره، الى أن تصل الى أكثرها تطرفا، وهى تلك الأفكار التى ترى ضرورة المقاومة النشطة من جانب المجتمع للحاكم الطاغية بغرض خلعه بل وقتله ان أمكن ذلك «فوحدة الرأى التى تملكها الكثرة أقوى من الملك»، «والحبل المجدول من خيوط كثيرة قوى بما فيه الكفاية لصيد الأسد»[١٥].

فالنظرية الهندية القديمة لاتعترف بمدأ «أن الحق المكتسب بالميلاد لايمكن فقدانه»، ولكن المبرر الوحيد لبقاء الحاكم فى منصبه هو قيامه بوظائفه، فان لم يقم بهذه الوظائف أصبح لدى الهنود» ثورا غير قادر على حمل الأثقال، أو بقرة غير حلوب، أو زوجا عقيما»، ومن ثم فان بقاءه فى منصبه لايصبح أمرا مبررا[١٦].

وعلى هذا فان الفكر السياسى الهندى القديم يعترف بحق المقاومة بناء على عدم وفاء الحاكم بالتزاماته.

*** تعقيب:**

على الرغم من أن النظرية الهندية القديمة قد قامت على فكرة العقد، الا أن بعض نظريات الفكر السياسى الهندى القديم – مثل البراهمية[*] – قد أضفت صفة مقدسة على الحاكم.

ويؤدى هذا التصور – كما يؤدى قيام السلطة السياسية بوظيفة الحماية للنظام الاجتماعى وللأفراد – الى ضرورة طاعة الأفراد للملكية باعتبارها مؤسسة

(*) البراهمية: عبارة عن نظرية اجتماعية دينية، أو طائفة من التعاليم المقدسة التى صاغها كبار الكهنة عبر ألف سنة ابتداء من عام ١٥٠٠ ق.م. عندما كان تنظيم الدولة فى مرحلته البدائية، وأودعوها مجموعة من الكتب المعروفة بالفيدا. Vedas

– أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٤٢.

مقدسة توجد لرفاهيتهم، كما أنه بدونها لايمكن أن يعمل النظام الاجتماعي ويستقر.

واذا كانت البوذية(**). قد دعت الى المساواة بين مختلف الطوائف والطبقات، وكانت بمثابة موجة مضادة للبراهمانيين فقد اعتبرها البعض دين خضوع واستسلام[١٧]. وقد تلتها صورة أخرى من صور الفكر السياسى الهندى القديم - المانوية - تحض على طاعة السلطة التى بدونها تحطم الوحوش والطيور كل ماتجود به الطبيعة من خيرات وتمزق الناس اربا وتقوض كل الروابط القائمة بينهم.

وفى تحليلها لجوهر السلطة والقانون تذهب المانوية الى تفضيل الحكم المطلق الذى تسانده القوة[١٨]. وتؤكد أن الملك لايكتسب قوة صلبة الا اذا كان يقبض فى يديه على ناصية الخزانة والجيش، وهو مايتعين معه أن يكون، على رأس الدولة رجال أشداء لايعرفون الشفقة أو الرحمة اذ أن العالم لايقدر الرجال الذين يميلون الى الاذعان ويخضعون لمتطلبات العاطفة دون مبرر.

كذلك جاء فى هذه الفلسفة ان الملوك الهنود ينبغى عليهم مخالفة القانون بما يحقق مصالح الدولة ويستخدمون أخلاقيات مزدوجة، فالأخطاء البشرية قد تكون فضائل ملكية[١٩].

وقد اعترفت المانوية - على خلاف البوذية - بنظام الطبقات، واعتبرت السلطة حارسا على هذا النظام، فتقسيم المجتمع الى طبقات يشكل الأساس القوى لسعادة المجتمع، اذ أن قيام الحدود بين الطبقات يمكن الحاكم من ضمان السلام ولن يكون ثمة مايهدد كيان المجتمع أو يخل بتوازنه[٢٠].

كذلك رأى الفكر الهندى أن أمن الدولة ورخاءها هو الهدف الأسمى، ومن

(**) نشأت حوالى ٥٠٠ ق.م.

ثم فإن التضحية بالأخلاق ممكن لحساب تحقيق الأهداف السياسية، وهكذا نجد في الفكر السياسي الهندي القديم جذورا لمبدأ فصل الأخلاق عن السياسة[٢١].

أما من ناحية الدين، فقد وصل بهم الأمر الى حد عدم اعتبار الدين فرعا من فروع المعرفة، واذا كان هناك اتجاه قد اعترف بالدين كفرع من فروع المعرفة فانه أباح استخدامه كأداة سياسية[٢٢] أى أنه ضحى بالدين فى سبيل السياسة[٢٣].

ثالثا: الصين

يرى Siedler أن أهم ماتميزت به الفلسفة السياسية فى الصين القديمة الاعتقاد بأن هدف الحكم هو تحقيق سعادة المجتمع، فقد كان الأباطرة أغلبهم من الحكماء الذين أدركوا بفطرتهم ماجبلت عليه النفس البشرية من ضعف وقصور، ومن ثم فانه يتعين تقويمها بما يؤدى الى خير الجميع»[٢٤].

ومن أبرز المفكرين الذين عالجوا قضايا المجتمع، وانتشرت أفكارهم على نطاق واسع، وكان لها تأثير كبير فى الفترة التى انقسمت فيها البلاد الى دويلات صغيرة متعددة كونفوشيوس ومشيوس.

أولا- كونفوشيوس:

رأى كونفوشيوس[*] أن السلطة لاتكون مشروعة الا اذا اقترنت برضاء الشعب[٢٥]، وفى هذا السياق يقول «ان قوة الدولة لايمكن أن تقوم على الأوامر وحدها أوعلى النظام العقابى لأن النظام والسلام فى الدولة لايمكن ضمانهما الا بالاعتراف الارادى الواعى بالسلطة[٢٦]. «ومن ثم فقد حبذ كونفوشيوس الثورة على الحاكم الذى يستبد بالسلطة أو يسئ استعمالها[٢٧]

(*) (٥٥١ - ٤٧٩ ق.م)

وعندما تعرض كونفوشيوس الى أساليب الحكم، رتبها ترتيبا تنازليا، فأعطى المرتبة الأولى لفضيلة الاقناع التى يملكها الحاكم، والمرتبة الدنيا للتهديد بالعقوبات، وقد رأى كونفوشيوس أن الحاكم يجب أن يكون قادرا من الناحية المثالية على أن يحكم دون جهد ودون أن يشعر المحكومون بسلطته[٢٨].

وكان كونفوشيوس ينكر على الدولة حق التحكم المطلق فى ولاء مواطنيها، فالانسان يحتفظ بمسئوليته الخاصة فى أن يحكم على الدولة وأن يحدد لنفسه متى تستحق هذه الدولة خدماته.

ومن الطبيعى انطلاقا من هذا التصور لكونفوشيوس للادارة والحكم فى الدولة أن يكون عدوا للحكم المطلق، وقد وجدت فى كتاباته عموما أفكار سياسية تتصف بالأصالة فى روحها الديمقراطية.

وقد نظر كونفوشيوس للفرد على أساس قيمته وليس على أساس الميلاد وحده، واعترف بالحراك الاجتماعى[*]، وقد طبق هذا على نفسه سلوكيا، فبالرغم من أنه كان ارستقراطيا الا أنه قبل طلبته من جميع الخلفيات الاجتماعية[٢٩].

ثانيا: منشيوس:

أخذ منشيوس[**]. بنظرية أستاذه كونفوشيوس فى أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطة، وتتحدد رسالة منشيوس فى اعلاء ارادة الشعب فى النقاط التالية:

- الأولى: المساواة، فهو القائل: «ينتمى الحاكم الى النوع الذى ننتمى نحن اليه»[٣٠].
- الثانية: الشعب أعظم عناصر الدولة أهمية، والحاكم أقلها شأنا[٣١].

(*) امكانية الانتقال من طبقة اجتماعية الى طبقة أخرى.

(**) (٣٧٢ - ٢٨٩ ق.م)

- الثالثة: استشارة الشعب بتقرير المثوبة والعقاب. فلاينفرد الموظفون الرسميون بالأمر والنهي وحدهم.

- الرابعة: العمل لاسعاد الشعب هو جماع رسالة الحكومة، ويجب على الحاكم أن يقاسم الشعب السراء والضراء(٣٢).

- الخامسة: أقر منشيوس مبدأ الثورة على الحاكم ان تصدعت علاقته برعيته، فقال: «ان الملك الذى يفقد رضا الشعب، يفقد فى الوقت نفسه حقه فى الحاكم وتصيبه لعنة السماء ويحل قتله(٣٣).

- **السادسة**: يستمد الامبراطور سلطته من الشعب ويمارسها بتفويض منه، وبالتالى يمتنع عليه اختيار من يخلفه بعد وفاته، ويلى الأمر من بعده من يختاره الشعب بمحض ارادته(٣٤).

تعقيب:

على الرغم من أن كونفوشيوس قد ندد بالسلطة المطلقة، وأعلى من شأن ارادة الشعب الا أن ثمة نقاط ضعف فى برنامجه السياسى تتمثل فيمايلى:

١- كان جوهر فلسفة كونفوشيوس العودة الى النظام القديم وبعث الاقطاع بمختلف مظاهره، وعلى الأخص فيما يتعلق بجانب الخضوع والاذعان للسلطة، ومن أقواله فى هذا الصدد: «ان فضيلة السلطة مثل نسمة الرياح، وفضيلة العامة مثل الحشائش، وعندما تهب الرياح لابد للحشائش من أن تنحنى أمامها»(٣٥).

٢- رأى كونفوشيوس أن تعود الأسرة الى التقاليد والعلاقات القديمة، وخاصة فيما يتعلق بسمو مركز الأب على زوجته وأبنائه، ثم اعادة العلاقات فى الدولة على نمط الأسرة حتى يسترد الناس ثقتهم المفقودة فى السلطة(٣٦).

٣- عزف كونفوشيوس عن مطالبة الحكام الوراثيين بالتخلى عن عروشهم، ايمانا منه بأن دعوته لن تجد مجيبا، وخوفا من أن يخمد الحكام تعاليمه.

٤- عهد كونفوشيوس الى الحكام باختيار وزرائهم، وهم بهذه الطريقة يهيمنون على الحكومة بطريق غير مباشر[٣٧]. ولكن قد يلتمس لكونفوشيوس العذر اذ لم يكن أمامه سبيل آخر يسلكه نظرا للأوضاع التى كانت عليها الصين فى عصره.

فما كان فى وسع أحد أن يرفع صوته أمام الحاكم، وكان الجهل يخيم على عقول الناس وتعوزهم الخبرة السياسية تماما.

ولهذا وجد أن السبيل الوحيد أمامه هو اتخاذ التعليم أداة للتأثير فى الشباب الذى يختار منهم الوزراء فى المستقبل، وبفضله يتكون رأى عام واع يتسطيع بمرور الأيام ممارسة الضغط على الحكام لتولية خيرة العناصر المراكز الحكومية ذات المسئولية.

أما منشيوس والذى أكد على اعلاء شأن الارادة العامة فى اختيار الحاكم، وعارض مبدأ وراثة العرش نجده فى موضع آخر من مصنفاته - يؤكد على أهمية ارضاء العائلات الكبيرة التى تسوس السلطة الوراثية، فهو يرى، أن على الحاكم ترقية ذوى الكفاءة ممن لاينتسبون الى طبقات المجتمع الممتازة، وذلك إن لم يجد غيرهم أهلاً لشغل مراكز الدولة الحساسة، فان وجد من أبناء الطبقة العليا من هو أهل لشغل تلك المناصب فأجدر به أن يشغلها.

ويبدو أن هناك عاملين دفعا منشيوس لاعتناق هذا الرأى:

الأول: الخشية من انتقاض أقارب الحاكم وأصحاب النفوذ فى الدولة عليه لتفضيله أبناء الشعب الآخرين عليهم.

الثاني: انتسب منشيوس نفسه الى أصل نبيل، مماجعله يحابى الطبقة الأرستقراطية.

واذا كان منشيوس - مثل كونفوشيوس - تحرريا فى أفكاره، الا أن فكره السياسى، لم يكن تحرريا فى كل جوانبه، فلم يكن يحوى شيئا من مشاركة

الشعب في الحكم على سبيل المثال، بل كان الى حد مانوعا من الأبوة المثالية الخيرة[٣٨]

الفصل الثانى

النظم السياسية عند الإغريق

الفصل الثانى

النظم السياسية عند الإغريق

تمهيد:

لقد أصبح بديهيا الآن أن النظـــام القائـــم فى الدولة هو نتـاج مباشـر للظـــروف السائدة فى البيئة الاجتماعيـة والسياسيـــة والجغرافيـــة بل والديمجرافيـة بصـورة عـامـة، ولذلك فكم يـود البـاحـث أن يتعـرض لدراســة الأنظمـــة التى ســادت بلدان اليـونان القـديم، قبل أن يتطرق الى بحـث نظريـة الدولـة لدى فـلاسـفـتـهـم الكبـــار.

فالواقع - كما يرى الدكتور عبد الحميد متولى - أن الأنظمة السياسية فى اليونان كانت سابقة على النظريات، وقد كان لتلك الأنظمة أثر كبير فيما وضع فلاسفة الأغريق من آراء ونظريات سياسية[1].

فاذا أخذنا فى الاعتبار كون الأفراد نتاج بيئتهم النظامية فان فهم التصورات التى ذهب اليها فلاسفة الاغريق (سقراط، أفلاطون ، أرسطو) سوف يصبح عسيرا لما لم نحط بالبيئة التى نشأ فيها هؤلاء جميعا.

ومما يؤيد هذا الرأى ما قاله جورج سباين من أن البحث النظرى يتلو العمل، وتستنبط المبادئ بعد السير على نهجها زمنا طويلا، كذلك فان النظريات السياسية، لأفلاطون وأرسطو، كانت بلاشك وليدة تطور فكرى وبيئة سابقة مهدت لها السبيل للظهور، كما أن معظم المثل العليا السياسية الحديثة، كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون قد بدأت - أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها - بتأمل فلاسفة الاغريق نظم دولة المدينة التى كانت تحت ناظرهم[2].

لهذا يتعين علينا لكى ندرك كنه نظرياتهم أن نعرف أولا أى نوع من نظم الحكم عرفوا.

ليس هذا الجانب فقط هو الذى يفرض علينا دراسة دولة المدينة هذه التى انتشرت على أرض اليونان وقارب عددها ألفا وخمسمائة مدينة، وانما لكون هذه الدول، أيضا هى المقر الوحيد لنشاط الأفراد الاجتماعى ، والسياسى(٣).

دولة المدينة City State :

ان أول شئ يريد الباحث أن يلفت النظر اليه هو أن وحدة المجتمع الاغريقى كانت «دولة المدينة» التى تختلف عن المفهوم المعاصر «للدولة» من حيث المساحة وعدد السكان، فدولة المدينة كما يؤدى المعنى لم تكن مساحتها تتعدى حدود مدينة متوسطة معاصرة، تضم عددا من السكان يتراوح بين ربع الى نصف مليون نسمة مما يتيح لهم بعض التعارف لاسيما بين أفراد الطبقة الواحدة.

ولقد نشأت دولة المدينة بفعل عوامل مختلفة، بعضها ذو طابع اقتصادى وبعضها الاخر ذو طابع جغرافى أو طابع تاريخى . فقد أدت مشكلة تزايد السكان أو تناقص المواد الغذائية أو الصراع على السلطة السياسية فى مدينة معينة الى أن يتركها مجموعة من الأفراد يجتمعون فيما بينهم ويختارون رئيسا لهم ثم يرحلون لانشاء مدينة جديدة. كما أن طبيعة اليونان الجبلية وكثرة ما فيها من نهيرات قد مزقت وحدة البلاد وجعلت الاتصال صعبا بين مختلف المناطق وبالتالى فقد هيأت الظروف الملائمة لإقامة مدن مستقلة(٤).

وتعتبر الظروف التاريخية لنشأة الشعب الاغريقى عاملا مساعدا فى هذا الشأن فقد استوطن الاغريق البلاد فى شكل قبائل نزحت اليها على فترات متباعدة وكان لكل قبيلة عاداتها وأخلاقها ولهجاتها الخاصة مما جعلها تكون لنفسها وحدة قائمة بذاتها. كما لايمكن التغاضى عن العوامل التى تتعلق بطبيعة الفرد اليونانى نفسه من حيث كونه ميالا للحرية وممارستها ضمن مدينة صغيرة، ومتعلق بفكرة استقلال هذه المدينة بصورة كاملة(٥).

وتصور لنا أشعار هوميروس المجتمع اليونانى القديم مجتمعا قبليا تمزقه الخلافات وكان على رأس كل قبيلة زعيم يطلق عليه – تجاوزا – ملك Basileus. وكان منصبه وراثيا. وأدعى الملوك أنهم يحكمون قبائلهم بتفويض الهى، وما كان هذا الملك سوى

زعيم محاربي القبيلة أثناء غزواتهم وغاراتهم التي يشنونها على أراضي القبائل الأخرى، للنهب والسلب أساسا، وكان للقبيلة مجلس يرأسه الملك ويتألف في بعض البلاد من المسنين وقوامه في البعض الاخر أصحاب الأراضي من المحاربين. وكان المجلس يشير على الملك بالخطط الاستراتيجية في أوقات الحروب. بينما يصبح في أوقات السلام حكما بين مواطني القبيلة[٦].

وفي غضون الفترة ١٢٠٠ - ١٠٠٠ قبل الميلاد (وقد سبقت عصر هوميروس) توسع اليونانيون جنوبا وشرقا، فوفقوا لاحتلال جزائر بحر ايجه والشاطئ الغربي لآسيا الصغرى. فكان أن الفوا أنفسهم بين ظهران أقوام غرباء فاضطروا للتجمع في مستوطنات سكنية محصنة لدرء خطر عدوان سكان البلاد التي احتلوها عنوه واقتدارا. ومن هذه المستوطنات تكونت دولة المدينة Polis الى تميزت بها الحياة السياسية اليونانية، وهي التي عينت قسمات التطور الثقافي لليونان على مدار عصرها التليد[٧].

ويبين لنا التاريخ أن أغلبية المدن (باستثناء اسبرطة) قامت، بالتتابع، بتجربة كل أشكال الحكم: من الملكية الى الارستقراطية ثم الى الأوليجاركية والطغيان، وأخيرا الى الديمقراطية[٨].

وقد وجدت في اليونان مدن كثيرة كانت أكبرها أثينا واسبرطة اللتان تنازعتا الزعامة زمنا طويلا، وقامت بينهما حروب متصلة انتهت بانتصار اسبرطة في سنة ٤٠٤ قبل الميلاد[٩].

أثينا Athens:

اذا أريد تفهم البيئة السياسية للفلسفة اليونانية فانه يتحتم علينا أن نقدم تصورا سليما للحياة السياسية في دولة مدينة أثينا بالذات لاعتبارات متعددة أهمها : أن أثينا شهدت أروع التجارب في ممارستها للحياة السياسية، وهي دون غيرها من المدن اليونانية قد أخذت بأكبر قسط من المفاهيم الديمقراطية والحرية السياسية وسيادة القانون، ولأن المعلومات التاريخية عنها متوفرة ، كما أن حياة سقراط وفلسفة أفلاطون وأرسطو هي بمثابة تصور للحياة السياسية في أثينا أو رد فعل ونقد لها ، أو محاولة للتوصل الى صورة أكمل مما هو كائن للوصول الى ما يجب أن يكون[١٠].

وقد اعتز المواطن الأثينى بأنه كان يمثل الشخصية المتكاملة التى تجيد المنطق والرياضة والموسيقى وفنون الحرب، أو كل ما يجعله رجلا متكاملا فى جميع نواحى الحياة ويستطيع أن يستمتع بكل مباهجها[١١].

وأثينا مدينة صغيرة نسبيا لايزيد عدد سكانها عن الأربعمائة ألف نسمة، وقد تمتعت بموقع جيد[١٢]، جعل منها مركزا اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا لشبة جزيرة أتيكا، ولكن ظروفها لم تكن تسمح بسيطرة مطلقة لطبقة واحدة على الانتاج ومن ثم لتسلط سياسى مطلق، ذلك لأنها لم تكن تعتمد على مورد واحد للانتاج سواء فى الزراعة أو الصناعة أو التجارة، بل كان اعتماد المجتمع الأثينى على هذه الموارد متعادلا ومتكاملا، ومن ثم كان وضع الطبقات بدوره متعادل متوازيا الأمر الذى مكن لقيام الديمقراطية[١٣] لهذا كانت أثينا الباب الذى خرج من اليونانيون الى مدن آسيا الصغرى، وعن طريقها انتقلت حضارة تلك المدن الكبرى الى بلاد اليونان اليافعة[١٤].

على أن ذلك لايعنى أن أثينا منذ نشأتها أو طوال تاريخها لم تعرف غير الديمقراطية وانما اكتسبت زعامتها لمنطقة أتيكا بفرض الملك تيسيوس الوحدة عليها مما مكن لنظام حكم مطلق يخضع القوى الأخرى لسيطرة أثينا[١٥]، ولكن أثينا قد تجاوزت هذا النظام الملكى الذى عنده توقفت عدة مجتمعات فبدلا من أن يظل الحكم وراثيا انتقلت السلطة الى قائد من الأرستقراطيين[١٦] وتبع ذلك انتقال السلطة التنفيذية الى الحاكم أو الأركون Archon وهو من الارستقراطيين ثم انتقلت السلطة القضائية الى ستة موظفين فلم تصبح للملك الا سلطة رسمية[١٧].

الا أن الحروب المستمرة بين المدن كانت عاملا مؤثرا فى التحول من السلطة المطلقة اذ كانت هذه الحروب من الضراوة بحيث أدت الهزيمة الى خراب تام للمدينة واتخاذ مواطنيها أسرى، فكان لابد لهم أن يشاركوا فى تحمل تبعاتها ومسئولياتها ، ولكن طبقة ملاك الأرض كانت مع ذلك صاحبة السلطة منذ أن ورثتها من الملك منذ القرن الثامن قبل الميلاد، وكان هناك جهاز تنفيذى يمارس أعضاؤه الحكم لمدة محدودة، كانت عشر سنوات ثم أصبحت سنة واحدة منذ عام ٦٨٣ ق.م وجهاز آخر تشريعى يسمى مجلس الأريوباجوس Ariopages[١٨] كانت عضويته مدى الحياة لأعضاء السلطة التنفيذية بعد أن تنتهى مدة خدمتهم[١٩].

وقد انقسم سكان أثينا الى ثلاث طبقات رئيسية - من حيث البناء الاجتماعى هى طبقة المواطنين وطبقة الأجانب وطبقة العبيد، وقد تميزت الواحدة عن الأخرى سياسيا وقانونياواجتماعيا[٢٠].

١ - طبقة العبيد **Slaves**:

كان نظام الرق من سمات المدينة القديمة، وقد كان الأرقاء يمثلون ما يقرب من ثلث عدد سكان أثينا[٢١]. وعلى الرغم من ذلك فلم يكن لهم أى حقوق قبل المجتمع الأثينى، اذ كانوا محرومين من كل وسائل الحياة الكريمة، بل ان العبد لم يكن يملك نفسه لأن سيده هو الذى كان يتحكم فى كل أمور حياته، ومن ثم فلم يكن يتمتع بأى حقوق طبيعية.

كذلك كان الأمر بالنسبة للحقوق السياسية حيث لم تكن تلك الطبقة تستطيع المشاركة فى آية عمليات سياسية مثل الترشيح أو الانتخاب، كذلك لم يكن لها أن تشارك فى أنشطة المحاكم أو أن تشغل الوظائف العامة فى المجتمع، وعلى الرغم من ذلك فقد كان النظام الاقتصادى فى الدولة يقوم على ناتج جهدهم ولم يكن المجتمع يستطيع أن يقيم نفسه بدونهم، مما جعل أرسطو يشبههم بالجسم الذى لاغناء عنه لتواجد الروح[٢٢].

من هنا يمكن القول بأن النظام الأثينى كان يعترف ويسلم بوجود العبيد، وهو أمر يشبه فى مضمونه ما تضمنه نظام الاقطاع من تسليم صريح بقيام الطبقات.

٢ - طبقة الأجانب **Foreigners**:

تضم هذه الطبقة جميع الأثينيين الذين لم يولدوا (لاهم ولاآباؤهم) فى أثينا، ولم يتعلموا طبقا لمناهجهما التربوية والتعليمية[٢٣]..

ومع كونهم أحرارا الا أنهم لم يكن لهم حق الاشتراك فى الحياة السياسية حيث كانت قاصرة على المواطنين. وتظل صفة أجنبى لصيقة بالفرد وبذريته من بعده حتى وان عاش الأسلاف فى أثينا لقرون[٢٤]. حيث لم يكن هناك نظام للتجنس القانونى.

وعلى الرغم من حرمان الأجنبى من المساهمة فى الحياة السياسية للمدينة – شأنه شأن الرقيق – الا أنه كان يمارس أكثر العمليات التجارية والصناعية بحرية تامة، ولذلك فقد امتازت هذه الطبقة درجة عن زميلتها السابقة، وفى نفس الوقت لم يكن المجتمع الأثينى يستطيع أن يستغنى عن وجودها كعامل فعال مؤثر فى مختلف العمليات التجارية سواء داخل اطار الدولة الأثينية أم بينها وبين المدن الاغريقية، الأخرى.

٣ – طبقة المواطنين Citizens:

وكانت الطبقة الوحيدة التى تمتعت بكافة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكان لأعضائها الأهلية الكاملة لتولى الوظائف العامة والمشاركة فى شرف الانضمام الى الجيش وقياداته[٢٥].

وقد كان القدر الذى يشارك فيه المواطن الأثينى فى الشئون العامة لايجاوز أحيانا مجرد حضور المواطن اجتماع المدينة، وهو اجتماع تتفاوت أهميته تبعا لمدى الديمقراطية السائدة، وقد يتضمن أحيانا أخرى صلاحية متفارتة لتولى الوظائف العامة. ولهذا ذهب أرسطو – وفى ذهنه صورة نظام أثينا – الى أن الصلاحية لتولى وظائف المحلفين هى أحسن معيار لصفة المواطن. ويلاحظ أن عدد الوظائف التى يصلح المواطن لشغلها كان متغيرا تبعا لدرجة الديمقراطية المطبقة فى المدينة[٢٦].

ومن الملاحظ هنا أن الاشتغال بالأعمال العامة والمشاركة فى أعباء الدولة كان شرفا للمواطن الأثينى الذى لم يكن يبحث عن حقوق قانونية ودستورية بقدر ما كان يسعى للحصول على شرف تأدية واجبات مجتمعه.

وكلمة مواطن فى أثينا كانت مقصورة على من تجرى فى عروقه دماء أثينية فقط، وكانت صفة متوارثة فلم يكن يسمح بالتجنس – كما سبقت الاشارة – ولهذا كان عدد المواطنين محدودا بالنسبة لعدد – سكان المدينة الذى كان قليلا أصلا، اذ بلغ عدد المواطنين فى بداية القرن الخامس قبل الميلاد نحو مائة ألف شخص، لأن المواطنة كانت قاصرة على الذكور فوق سن العشرين عاما دون الاناث، على أن يكونوا مسجلين فى أحد أقسام أثينا العشر[٢٧].

وقد عاش المواطنون فى رفاهية من العمل اليدوى المنتج حيث تولته عنهم طبقة العبيد، وذلك حتى يتفرغ المواطنون لشئون الحكم والعمل السياسى، ولانعنى بهذا أنهم عاشوا حياة مترفة – وذلك نظراً للظروف الاقتصادية وضيق الحياة الاقتصادية، ولكن القصد أنهم لم ينشغلوا بالمهام الانتاجية.

وبمرور الوقت اتضحت ظاهرة واقعية تطبيقية فى التفرقة داخل طبقة المواطنين نفسها حيث تفرعت الى فئتين: فئة الأشراف ذوى الأصول النبيلة، وفئة العامة.

وقد حاولت فئة الأشراف الاستئثار بالحقوق السياسية حتى كان القرن السابع قبل ميلاد السيد المسيح عندما نادى العامة بضرورة زوال هذه الفرقة القائمة على أساس عراقة الأصل ونسبة المولد، ورؤى الاستعاضة عنها بمعيار الثروة – أى أن أرستقراطية المواطن أصبحت تعتمد على ماله وممتلكاته، لا على نبالة أصله وعراقة فرع أسرته، وقد كان لهذا أثره فيما بعد على التقسيمات التى سادت المؤسسات العامة فى دولة المدينة[٢٨].

أما فيما يتعلق بالتنظيمات السياسية، التى كانت أثينا تتميز ازاءها باشراك جميع أفراد طبقة المواطنين فى أنشطتها المختلفة ، والتى كانت تعتبر بمثابة الترجمة الحقيقية للديمقراطية المباشرة الى واقع عملى فى أثينا فى ذلك الوقت فقد كانت تتمثل فيما يلى:

١ – الجمعية العمومية General Assembly

تسمى أحيانا الجمعية الشعبية أو جمعية سائر المواطنين. وهى لاتخرج عن كونها ندوة شعبية تعقد عشر دورات عادية فى السنة، وان كان يجوز دعوتها لعقد دورات استثنائية اذا اقتضت الضرورة بشرط أن يدعوها المجلس) الذى سوف يأتى الحديث عنه) الى الانعقاد[٢٩]. وقد تميزت الجمعية بحرية الرأى التى اتضحت من المناقشات والتى أوضحت المشاركة المباشرة من جانب المواطنين[٣٠].

وقد عرفت جميع المدن اليونانية سواء كانت ديمقراطية أو ارستقراطية نظام الجمعية العمومية، غير أن هذه الجمعية امتازت فى أثينا بالاختصاصات الواسعة وتمتعت بحقها فى مساءلة القضاة والموظفين ورقابتهم بعكس جمعيات المدن الأخرى التى لم تكن

تتمتع الا باختصاصات بسيطة، وكانت قراراتها استشارية، وكذلك كانت اجتماعاتها نادرة[٣١]. وتضم هذه الجمعية جميع المواطنين الذكور البالغين من العمرعشرين عاما فأكثر[٣٢].

من هنا يبدو أن العضوية فى هذه الجمعية تقتصر على المواطنين الأثينيين، دون الطبقتين الأخرتين – الأرقاء والأجانب – وعلى الذكور دون الاناث ويشترط ألا يقل سن العضو فيها عن عشرين سنة.

وتتلخص اختصاصات الجمعية العمومية فى وضع القوانين وتعيين القضاة ومحاسبتهم على تصرفاته، والرقابة على الموظفين، وتقرير أمور الحرب والسلم، وعقد المعاهدات، ومراقبة التصرف فى الميزانية، وفرض الضرائب الى غير ذلك من الموضوعات ذات الصبغة العامة الشاملة، وهذا يعنى أنه قد استقرت فى الجمعية وبشكل دستورى معظم السلطات العليا للدولة : السلطة التشريعية، والرقابة على السياسة الخارجية ، والسيطرة على سلطة التنفيذ[٣٣].

واذا كانت الجمعية تختص – ضمن اختصاصاتها – بالرقابة على تصرفات الموظفين، فان ذلك يدفعنا لتحديد الطريقة التى يتم بموجبها اختيارهم : فقد كانت الوظيفة الواحدة تستند الى هيئة من عشرة أفراد تختار كل واحد منهم احدى قبائل اثينا العشر، ويتم ترشيح هؤلاء، من قبل الأقسام الادارية المائة (Demes) التى تتألف منها اثينا، وتتم المفاضلة بينهم عن طريق الاقتراع [٣٤].

وهنا تبدو ميزة الفكر الاغريقى وهى اعتبار القيام بالوظيفة العامة شرف لكل مواطن أثينى. وحتى تتاح الفرصة لأكبر عدد – ان لم يكن للكل – من المواطنين لنيل هذا الشرف، فإن المواطن لم يكن ليتولى وظيفة عامة أكثر من مرة واحدة فى حياته. يستثنى من ذلك عشرة مناصب خاصة هى مناصب القواد العسكريين (مجلس القيادة) الذين يتمتعون بصفات ومواهب معينة تستدعى استمرارهم فى تلك المناصب.

ويرى سباين أن قرارات هذه الجمعية كانت تشبه - بقدرما ما كان موجودا فى ذلك النظام - التشريعات الحديثة التى تصدر عن السلطة العامة بأسرها، والتى تستمد وجودها السياسى، من الشعب. على أن ذلك لايعنى أن تلك الجمعية قد مارست بالفعل شئون السياسة العامة. أو أنه كان مفروضا فيها أن تمارسها أو أن تناقش وسائلها، فالديمقراطية المباشرة بمعنى الحكم بواسطة الشعب كله، خرافة سياسية أكثر منها نظاما من نظم الحكم(٣٥).

ولكن على الرغم من عدم قدرة هذه الجمعية - من الناحية الواقعية - على اتخاذ القرارات الفعالة فى المجالات السياسية والتشريعية، الا أنها قد مثلت منبرا للمناقشة بين المواطنين فى كافة الأمور العامة. ففى اطارها ازدهر النقاش والجدال، مع العلم أن الجمعية قد ظلت لها الكلمة النهائية فى المسائل الهامة مثل اعلان الحرب والسلم وعقد المعاهدات وفرض الضرائب الجديدة، والرقابة على الميزانية العامة وسن القوانين حيث يجب اقرارها أولا من الجمعية(٣٦).

وبذلك تعتبر أثينا من أوائل المجتمعات التى ابتدعت لنا ما نسميه بالديمقراطية المباشرة، حيث يباشر الشعب ككل جميع صور العملية السياسية، فقد ذهبت فى تطبيقها الى حد بعيد وذلك حينما كانت تسمح لكل مواطن بالاشتراك فى كل ما كان يدور من مناقشات فى هذه الجمعية والتعبير عن رأية فى حرية تامة بالنسبة لجميع ما كان يعرض من قضايا، ومن ناحية أخرى تمثلت الديمقراطية فى النظام الأثينى فى اتاحة الفرصة لأكبر عدد من المواطنين لتولى الوظائف العامة وذلك لمرة واحدة فى حياة المواطن.

ولكن نظرا لعدم امكانية اتخاذ القرارات الفعالة فى الجمعية فان العمل التنفيذى والتشريعى تولاه أجهزة تمثيلية أكثر محدودية من حيث العضوية وهى المجلس واللجنة المنبثقة عنه.

٢ - المجلس النيابى Deputy Council:

كان هذا المجلس يتكون من خمسمائة عضو تختارهم قبائل أثينا العشر - عن طريق القرعة - بمعدل خمسين عن كل قبيلة، ويشترط فى الأعضاء أن تكون أعمارهم فوق

الثلاثين، وأن يؤدوا اليمين، وأن يخضعوا لفحص مبدئى كل على حدة ثم لاختبار نهائى[٣٧]. وكانت مدة العضوية فى هذا المجلس سنة واحدة[٣٨]، وكان المجلس ينعقد يوميا عدا أيام الأعياد.

ولكن لصعوبة اضطلاع مثل هذا العدد بمهام الحكم والادارة بصورة عملية، فقد رأى الأثينيون ان يتم ذلك عن طريق التناوب، أى أن يحكم مندوبو كل قبيلة نصيبا متساويا من أيام السنة – ٣٦ يوما – أما القبائل التسع الأخرى – التى لم تمثل فى هذه الهيئة – فان كلا منها تبعث بممثل واحد ينضم الى لجنة الخمسين بصفة مراقبين وحتى تكون كل القبائل ممثلة فى الحكم فى جميع أيام السنة، فيصير مجموع أعضائها تسعة وخمسين عضوا، مع هذا كانت تعرف عادة بلجنة الخمسين.

ولمزيد من اتاحة الفرصة للديمقراطية المباشرة التى تميزت بها أثينا، فقد كان هؤلاء يختارون من بينهم فردا واحدا يكون له شرف حكم أثينا لمدة يوم واحد لايتكرر طيلة حياته، ومن ثم فسوف يأتى الوقت الذى يكون فيه أغلبية المواطنين ان لم يكن كلهم قد شاركوا فى حكم وطنهم.

أما عن اختصاصات المجلس فكانت تنقسم الى قسمين : تشريعية وتنفيذية: فالاختصاصات التشريعية – التى تعتبر المهمة الأساسية – فكانت تتمثل فى أن المجلس هو الذى يزود الجمعية بالمقترحات أى بمشروعات القوانين، وعلى ذلك فان الجمعية كانت تبحث فقط الأمور أو المسائل المقدمة اليها من المجلس[٣٩].

ويبدو أنه فى فترة ازدهار الدستور الأثينى كان هذا المجلس أكثر ممارسة للتشريعات من الجمعية، ولكنه كرس نفسه فيما بعد لاعداد المشروعات حتى تناقشها تلك الجمعية[٤٠].

أما الاختصاصات التنفيذية، فكان يراقب تنفيذ مشروعات الدولة وقوانينها، ويقوم بالاتصال بالهيئات السياسية الأجنبية، وتنفيذ أحكام المحاكم – وان كان أحيانا وفى بعض القضايا الخاصة يشكل من نفسه محكمة تصدر الحكم وتنفذه[٤١] –والاشراف على جمع الضرائب ومراقبة ادارة الأموال العامة[٤٢].

ومن هنا يمكن القول أن المجلس طبقا لهذا الواقع، كان يمزج بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ويستخدمها بفعالية.

ولكن قوة المجلس وفاعليته – رغم ذلك – كانت تتوقف على الجمعية العمومية ومدى استعدادها لقبول مشروعات القوانين ومناقشتها أو رفضها اياها[٤٣]. يضاف الى ذلك أن الأمور المتعلقة بسلامة الدولة – كاعلان الحرب، شئون السلم، اصدار القوانين، فرض ضرائب جديدة – كانت من اختصاص الجمعية على الأقل من الناحية الشكلية[٤٤].

٣ – المحاكم Courts:

تتشكل المحاكم عن طريق اختيار كل وحدة من وحدات أثينا الادارية المائة لستين مرشحا يمثلونها فى الهيئة القضائية، ومن بين الستة آلاف يتعين – عن طريق القرعة – الأماكن التى يعمل بها كل عضو[٤٥].

وتعتبر المحاكم أساس النظام الديقراطى فى أثينا، وقد تراوح عدد أعضاء المحكمة الواحدة من (٢٠١) الى (٥٠١) ومن الملاحظ أن هذا الواحد الاضافى كان لترجيح الآراء، ولعل الداعى الى هذا العدد الكبير هو اتاحة الفرصة لاشراك أكبر عدد من المواطنين فى محاكمة المتهم. وكان يشترط فيمن يتولى منصبا قضائيا أن يكون حكيما، حسن السيرة ولايقل عمره عن الثلاثين عاما.

وقد كان لأعضاء هذه المحاكم وظيفتان أو صفتان: صفة المحلفين وصفة القضاة Judges and Juries. فاذا انعقدت الهيئة فى صورة محلفين وأصدرت حكما بعدم ادانة المتهم اعتبرت القضية منتهية، أما اذا أصدر الحكم عنها بالادانة فانها تعود الى الانعقاد كهيئة قضاة وتكون أحكامها فى هذه الحالة قطعية غير قابلة للطعن أو الاستئناف[٤٦].

وقدكان من حق المحكمة أن تتدخل فى اختيار صلاحية الموظفين الاداريين قبل توليهم الوظائف، وذلك بأن تقام دعاوى بعدم صلاحية الموظف فتقضى المحكمة بذلك، وقد أدى هذا الى تخفيف مساوئ تعيين الموظفين بالاقتراع، فلم يعد هذا النظام وليد المصادفةالبحتة[٤٧].

وكان من حق المحكمة أيضا أن تشرف على تصرفات الموظفين عن طريق مراجعة أعمال الموظف عند انتهاء مدة خدمته، أى مراجعة حساباته وتصرفاته فى كل ما يختص بشئون الدولة، وكأن المحاكم بذلك تبتدع قانونا نعتبره عصريا وهو قانون « من أين لك هذا»[٤٨].

الا أن فئة واحدة من الموظفين العموميين كانت مستثناه غالبا من رقابة المحاكم: هى فئة قادة الجيش لأنه كان من الممكن اعادة انتخابهم، ومن ثم فقد تحرروا من تلك الرقابة على الأقل لفترة أطول من الموظفين العموميين العاديين[٤٩].

وقد امتدت رقابة المحاكم الى مراقبة القوانين والتشريعات، فكما أعطت أثينا للمواطن الحق فى أن يقيم الدعوى ضد أى فرد، فقد أعطته الحق فى أن يقاضى القانون نفسه مما يترتب عليه ايقاف العمل به حتى تنظر المحكمة بشأنه وتلك خاصية تميز بها الفكر الأثينى بين القدماء والمحدثين.

ولعل هذا المبدأ يكون قد أعطى للمحكمة بطريق غير مباشر سلطة أخرى هى سلطة التشريع، فالمحكمة التى تستطيع أن توقف العمل بقانون، وأن تعدل فيه، انما تتخطى مبدأ رقابة دستورية القانون الى ممارسة التشريع نفسه.

ويبدو أن الممارسة الواقعية للحياة السياسية قد أتاحت تداخلا وظيفيا لمنظماتها ومؤسساتها، حيث لم تقتصر أى واحدة من المؤسسات الثلاث (الجمعية - المجلس المحاكم) على وظيفة واحدة: تشريعية أو تنفيذية أو قضائية، بل كانت هذه الوظائف جميعا متداخلة بصور شتى.

ولكن اذا كانت الثقافة العامة والخيرية هما الشرطان الأساسيان لصلاحية المواطن للمشاركة فى الحياة العامة لدولته دون تخصص فى التدريب والتعليم بوظيفة محددة، كان ذلك التداخل فى الوظائف أمرا ليس بمستغرب، فالمهم هو تحقيق عنصر المشاركة فى نشاطات الدولة كافة، وعلى أساس هذه المشاركة يكون تقييم المواطنة الحقة لأبناء مجتمع المواطنين ذاك[٥٠].

اسبرطة Sprta:

اذا كان البعض[٥١] قد رأى أنه ليس لاسبرطة من قيمة حضارية تستحق التسجيل، وذلك بسب انفصالها فى مرحلة من تاريخها عن المسار العام لسائر دول المدن الاغريقية، وتبنيها لنمط من الحياة أصابها بالعقم الحضارى فلم تنتج لما ولافنا ولا فلسفة الا أن أهمية دراستنا لها يرجع الى أنها قد أثرت على الفكر الاغريقى تأثيراً مزدوجا. تأثيرا ناشئا عن الحقائق وتأثيرا آخر ناشئا عن صور خيالية، ولكل من الأثرين خطره. وأما الحقائق فهى التى مكنت الاسبرطيين من هزيمة أثينا فى الحرب، وأما الصور الخيالية فهى التى أثرت فى أفلاطون حيث كتب نظريته السياسية، وأثرت فى عدد لايحصى من الكتاب[٥٢]، بعد ذلك، حين وضعوا نظرياتهم السياسية[٥٣].

ومن الغريب أن خلفية اسبرطة التاريخية والجغرافية لاتختلف عن غيرها من المدن الاغريقية بما فى ذلك أثينا، فهى تقع فى سهل تحيط به سلسلة من جبال بارون Parron، ولكن قسوة الحياة دفعتها الى نمط من الحكم العسكرى حتى تفرض سلطانها على ما حولها من مدن تفوقها عددا وخصبا وحضارة[٥٤].

واذا اقتربنا من الأساس الاجتماعى الذى ساد اسبرطة وجدنا أن المجتمع الاسبرطى ينقسم – شأنه شأن المجتمع الأثينى – إلى ثلاثة طبقات.

١ – طبقة العبيد Slaves:

تميزت هذه الطبقة بوفرة أفرداها، وبكثرتها العددية التى تصل الى نحو نصف عدد السكان[٥٥]. وهى بذلك أكثر عددا اذا ما قورنت بطبقة العبيد فى النظام الأثينى، وكانت هذه الطبقة ركيزة النظام الاقتصادى القائم على الزراعة.

ومع تميز هذه الطبقة بكثرتها العددية الا أنها كانت – مع ذلك – فى قاع البناء الاجتماعى من حيث المكانة أو المركز. فلم يكن لهم نصيب من التمدن أو من ممارسة العمل السياسى، ولم تكن لتشارك فى مسائل الحرب. الا فى القليل النادر حينما تحتم الظروف القهرية ضرورة اشراك بعضهم ، فكانوا حينئذ يتسلحون بالأسلحة الخفيفة، ويعهد اليهم ببعض المهام الحربية الخفيفة كالحراسة أو مد الجيش بالمؤن والذخائر[٥٦].

٢ - طبقة التجار Traders:

كانت هذه الطبقة تتميز بحقوق مدنية كاملة. اما اعمال أفرادها فكانت تنصب على الصناعة والتجارة بوجه خاص ولكنه لم يكن مسموحا لهم بالاشتراك فى الحياة السياسيةالعامة(٥٧).

٣ - طبقة الاسبرطيين Spartians:

كانت هذه الطبقة محدودة العدد اذا قورنت بعدد المواطنين فى أثينا حيث قدر عددهم فى بداية القرن الخامس قبل الميلاد بحوالى ثمانية الاف مواطن فقط، أى أقل من $\frac{١}{١٢}$ من مثليهم فى أثينا(٥٨)، لكنها لم تفقد مع قلة عددها السيطرة الكاملة على كل شئون الحياة العامة.

وقد تميزت هذه الطبقة بالعيش فى حياة مشاعية فى معسكرات(٥٩) كما حرم عليهم تملك الذهب والفضة - حيث كانت العملة من الحديد- ولكن سمح لهم بامتلاك الأراضى الزراعية التى قام بزراعتها العبيد، وذلك حتى يتفرغ الاسبرطيون لممارسة الشئون العسكرية والسياسية.

أما بالنسبة للنظام السياسى، فى اسبرطة فقد كان يقوم على أساس وجود ملكين، ومجلس للشيوخ أو الكبار، وجمعية عمومية للشعب، وعدد من المستشارين.

١ - نظام الملكين Two Kings:

لقد انفردت اسبرطة بهذا النظام، اذا كان بها ملكان متساويان فى المكانة والسلطة، يتوليان ادارة الشئون السياسية والعسكرية والدينية.

وقد رأى الاسبرطيون أن الحكمة من وجود ملكين - وليس ملكا واحدا - أن يكون كل منهما رقيباً على الآخر، وعلى الرغم من كثرة المآخذ على هذا النظام الا أنه قد ساعد مجتمع اسبرطة على الاستقرار لفترة طويلة من الزمن باتاحته وجود قوتين متعادلتين لاتسمح احداهما للآخرى بالانفراد بالسلطة والانحراف بها الى الطغيان

وتحقيق مطامع شخصية، على أن سلطة الملكين قد تضاءلت بتطور الزمن، وأصبحا مجرد رمز للدولة، دون فعالية مؤثرة[٦٠].

٢ - مجلس الشيوخ Senates:

يتكون هذا المجلس من ثمانية وعشرين عضوا، بالاضافة الى الملكين، هؤلاء الأعضاء يتم انتخابهم بواسطة الشعب ويظلون مدى الحياة، ويشترط فى العضو أن يكون من الطبقة الأرستقراطية وأن يكون سنه فوق الستين.

وكان من سلطة هذا المجلس أن يقترح القوانين ويفصل فى الجرائم الكبرى، ويضع السياسة العامة للدولة[٦١].

٣ - الجمعية العامة General Assembly:

تتكون هذه الجمعية من جميع مواطنى اسبرطة الذكور الذين جاوز سنهم الثلاثين عاما. وكانت هذه الجمعية تجتمع مرة كل شهر بالاضافة الى الأحوال الطارئة بناء على دعوة من المستشارين الذين يحق لهم رئاستها.

ومن أهم وظائف هذه الجمعية انتخاب كل من يتولى الوظائف العامة فى الدولة واقرار كل شئون الحرب والسلم فيها، وكان ذلك يتم عادة دون مناقشة. وكان للجمعية أيضا حق الفصل فيما قد يعترض تولى العرش من ظروف وملابسات[٦٢].

٤ - المستشارون Adisors:

وقد بلغ عددهم خمسة أعضاء يختارون سنويا بالانتخاب الحر من بين المواطنين ذوى الكفاءة العالية بعد ترشيحهم وتزكيتهم من قبل مجلس الشيوخ. وهؤلاء يشاركون فى كافة الأمور السياسية التى تمر بالدولة خلال عام انتخابهم[٦٣].

وقد كان لهيئة المستشارين الحق فى دعوة الجمعية العامة للانعقاد ومتابعة قراراتها للتأكد من تنفيذها، كما كان لهم الحق أيضا فى حضور مجلس الشيوخ ورئاسة جلسات هذا المجلس أحيانا.

وخلاصة القول- كما يرى الدكتور أحمد صبحى- أن اسبرطة بهذا النظام قد أخذت من الديمقراطية شكلها ومظهرها ومن الديكتاتورية حقيقتها وجوهرها من أجل تفرغ كامل للحرب، اذ لا يشتغل الاسبرطى بأى حرفة أو مهنة حتى لاتفسده الثروة، ولايحتك بغيره من المدن الأخرى سواء بالسفر أو بزيادة الأجانب للمدينة حتى لاتفسده الأفكار المستوردة(٦٤).

فبالمقارنة بأثينا نجد أن النظام فى اسبرطة قد قام على الارستقراطية العسكرية من الناحية السياسية بدلا من الديمقراطية المباشرة، أما النظام الاقتصادى فقد قام على الزراعة بدلا من التجارة.

كذلك كان الاعضاء يختارون لمدى الحياة من بين كبار رجال الطبقة الأرستقراطية دون أن يكونوا مسئولين أمام الجمعية العامة، وذلك بعكس مجلس الخمسمائة فى أثينا حيث كانت سلطته مرهونة بموافقة الجمعية العمومية، التى كان لها الحق فى تعديل أو رفض قراراته(٦٥).

وبمقارنة منهج التعليم بين كل من أثينا واسبرطة نجد أن الهدف من التعليم كان مختلفا فى احداهما عن الأخرى: فاذا كان هدف التعليم فى أثينا هو تكوين المواطن المتكامل من وجهة نظرهم، الملم الى جانب المهارة العسكرية والرياضية بفنون الموسيقى والبلاغة الخطابية التى تمكنه من ان يكون ذلك المواطن القادر على الاقناع فى ثقة من نفسه وعلمه، كان هدف النظام التربوى الاسبرطى هو صنع الجندى المحارب ذى الصفات الخشنة والارادة القوية التى تمكنه من قهر عدوه فى أى وقت يلتقى به.

ومن هنا يمكن القول بأن توقع الصدام بين هاتين المدينتين قد أضحى، أمرا مقضيا وذلك بسبب اختلاف فلسفة المدينتين السياسية والاجتماعية، فنشبت بينهما حرب دامت سبعة وعشرين عاما (من ٤٣١ - ٤٠٤ ق. م) سميت بحرب البيلوبونيز Peloponnision War.

وكان طبيعيا أن يتفوق المجتمع الذى أكد القوة العسكرية على ذلك المجتمع الذى دعا الى خلق المواطن المتكامل دون تأكيد على النواحى العسكرية(٦٦).

الفصل الثالث

الفكر السياسى قبل أفلاطون

الفصل الثالث

الفكر السياسى قبل أفلاطون

عادة ما تزدهر الأفكار السياسية فى أوقات الأزمات، وكلما اشتدت الأزمة كلما ازدادت الأفكار ازدهارا - وهذه حقيقة صالحة للتعميم على مر العصور، فمن الطبيعى أن تثير الأزمات التفكير فيها وكيفية التغلب عليها، وبالتالى تكون مصدر الهام للمفكرين خاصة وللأفراد عامة، ومن ثم يرتبط بالأزمات الجدال والنقاش حولها مع تبلور الاتجاهات المختلفة حول ما هو الحل لمواجهتها والخروج منها[٦٨].

وغنى عن البيان أن نجد ظروفا أكثر ملاءمة لمعالجة المشاكل السياسية، ومناقشة الاتجاهات المختلفة بشأنها، من هذه الظروف، التى أتاحت الفرصة لفلاسفة اليونان العظام أن يخرجوا لنا من بين الأطلال بنظريات يحاول كل منهم أن يضع فيها العلاج لتكون بمثابة الوسيلة للخروج الى نظام فى الحكم أفضل.

والواقع أن الفكر السياسى عند الاغريق قد تميز باتجاهين: أولهما اتجاه ينحى نحو الدولة ونظامها الواقعى، وثانيهما البحث الدائب عن الدولة المثالية.

فمن حيث الاتجاه العملى، كانوا لايبحثون فى تعريف الدولة وأصل نشأتها وأساس السلطة فيها، وانما يبحثون فى أحسن الوسائل العملية للحكم وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وفيمن يكون الحاكم وما يكون عليه شكل الحكومة وما هو أحسن دستور، وقد يبدو أن اتجاههم نحو البحث عن الدولة المثالية متناقض مع اتجاههم العملى، غير أن هذا التناقض قد زال تماما بعد أن علمنا أن كلا من الاتجاهين قد أبرزته ظروف نشأة المدينةاليونانية[٦٩].

واذا كان الاهتمام فى هذا البحث سينصب على فكر فلاسفة اليونان الكبار (سقراط - أفلاطون - أرسطو) فى وضعهم لأسس الدولة المثالية، فان هذا لايعنى أن

البحث عن الدولة المثالية قد اقتصر على هؤلاء ، بل سنجد أن هناك فلاسفة آخرين قد أدلى كل منهم بدلوه فى هذا الموضوع.

فيرى ارنست باركر أن أول من رسم صورة تخطيطية لدولة مثالية هو الشاعر المسرحى كراتينس فى ملهاة سماها «الثراة» غير أن أبرز الكتاب الذين صوروا اليوتوبيات (الدولة المثالية) هما فالياس وهيبودام(٧٠).

ويقال أن نقطة البدء بالنسبة لفالياس تتمثل فى اعتقاده أن المتاعب الاقتصادية هى التى تؤدى الى النزاع الداخلى، وبناء على هذا اقترح المساواة في ملكية الأرض ، وكان يرى أن هذا الاجراء ميسور جدا عند تأسيس المستعمرات ، أما فى الدولة القديمة فمن الممكن تحقيقه بتنظيم عملية مهور الزواج(٧١).

غير أن فالياس لم يقترح المساواة فى الملكية فحسب، بل كان تواقا الى تحقيق مساواة بين كل المواطنين فى فرص تعليم موحد. وثمة جانب آخر من مخططه وهو أنه كان يرغب فى جعل كل الصناع أرقاء فى خدمة الدولة. ومن المحتمل أنه كان يهدف من وراء ذلك الى زيادة ايرادات الدولة، ولكن الأكثر احتمالا أنه كان يرمى الى منع المنافسة بين أولئك الذين وصلوا الى مستويات مختلفة من الثراء عن طريق الصناعة، وبين طبقة الفلاحين الذين ملكوا قطعا متساوية من الأرض(٧٢).

أما هيبودام (٧٣) Hippodam فيعتبر أول كاتب سياسى حقيقى حاول أن يصف دولة مثالية، مكونة من عشر آلاف مواطن يقسمهم الى ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى : وهى عبارة عن الصفوة الممتازة التى تقوم بادارة شئون المدينة، ويسميها طبقة المفكرين.

الطبقة الثانية: وهى طبقة الرجال الأقوياء التى تقوم بمهمة الدفاع عن المدينة، وتسمى طبقة العسكريين.

الطبقة الثالثة: وهى طبقة الرجال العاملين، ومهمتها الأساسية تتمثل فى انتاج المواد الضرورية للمدينة، وتسمى الطبقة العاملة، وتشمل الزراع والصناع والتجار.

ولم يكتف هيبودام بهذا التقسيم الثلاثى للطبقات بل قسم كل طبقة من هذه الطبقات الى ثلاث وحدات:

فالطبقة الحاكمة تتكون من لجنة تحضيرية ومجلس شيوخ وسلطة تنفيذية، وطبقة العسكريين تتكون من القادة (أو الضباط) والجيش المحارب، وعامة الناس القادرين على حمل السلاح. والطبقة العاملة تضم بدورها الفلاحين والصناع والتجار[٧٤].

وكما قسم هيبودام المواطنين الى ثلاث طبقات - وقسم كل طبقة الى ثلاث وحدات - كذلك قسم الأرض الى ثلاثة أقسام ، قسم مقدس يخصص للأغراض الدينية، وقسم ثان عام يخصص للمحاربين، والقسم الثالث يكون خاصا بطبقة الفلاحين.

وتمشيا مع التقسيم الثلاثى - الذى تبناه هيبودام - نجده يقسم القوانين، الى ثلاثة أقسام، قسم منها يتناول ما يقترف ضد الشرف، والقسم الثانى يتناول ما يمس الملكية وثالث الأقسام يتعلق بالجرائم التى ترتكب ضد الأرواح.

وكذلك قسم الادارة الى ثلاثة أقسام وفق الموضوعات التى تدخل فى نطاق عملها، فهناك ما يخص الشعب، وهناك ما يتعلق بالغرباء المستوطنين، ثم هناك ما يتناول شئون الأجانب، وكان هيبودام من أنصار انشاء محكمة استئنافية عليا مكونة من المواطنين الأكبر سنا يعينون فى مناصبهم بعد انتخاب عام. وأخيرا فانه اقترح مكافآت تمنح لمن يبتكرون اختراعات تخدم الصالح العام[٧٥].

وعلى الرغم من هذا التقسيم الطبقى الذى قال به هيبودام، فانه لايعطى لأى طبقة حق احتكار السلطة السياسية، بل كان لكل مواطن الاشتراك فى الحكم متى انتخبه الشعب.

ومن هنا يلاحظ أن هيبودام يأخذ بنظام الانتخاب وسيلة لاختيار الحكام ، وهو ما لم يكن يقره أنصار الديمقراطية من الاغريق القدماء، ففى نظرهم أن الانتخاب وسيلة ارستقراطية لتعيين الحاكم، وأن الاختيار بالقرعة هو الذى يعد وسيلة ديمقراطية لأنه وحده الذى يحقق المساواة[٧٦].

ويرى هيبودام أن نظام الدولة لايكون متينا الا اذا تمثلت فى السلطة مختلف العناصر والاتجاهات وهو ما سماه «بالنظام المختلط» الذى يجمع بين عناصر مختلفة من النظام الملكى والنظام الأرستقراطى والنظام الديمقراطى.

فلكى لايستبد الملك بسلطاته يرى هيبودام وجوب تقييد هذه السلطات وتحديدها بهدف معين هو المصلحة العامة وموازنتها بواسطة عناصر مستقاة من النظامين الأرستقراطى والديمقراطى.

ومن حيث النظام الاجتماعى كان هيبودام من دعاة الاشتراكية المطلقة التى تضع كل شئ فى يد الجماعة، ويدعو الى القضاء على الفوارق بين الثروات، وأن يكون التعليم من شئون الدولة التى تتولى فوق ذلك رعاية الأخلاق والمحافظة على حسن الآداب(٧٧).

وخلاصة القول أن هيبودام – الذى جاء قبل أفلاطون وأرسطو – يعتبر كاتبا رائدا فى علم السياسة، لأنه أول من كتب فى هذا العلم وأول من أنشأ مذهبا جديرا بهذا الاسم.

وقد كان مجددا عندما عمل على تشجيع الاكتشافات الجديدة وذلك باقتراحه للمكافآت التى تمنح لمن يبتكرون اختراعات تخدم الصالح العام. كذلك فان مناداته بالملكية المقيدة، وبالارستقراطية المتولدة عن المنافسة والمشبعة بروح الطموح، وبالديمقراطية المراقبة، يجعل مبادئه تقترب كثيرا مما هو معتمد اليوم من ديمقراطية دستورية يحدد اطارها ويضع قيودها دستور معتمد.

سقراط Socrates :

كانت أثينا تتميز بالرعيل الكبير من الفلاسفة الذين أثمرتهم حرية الفكر التى كانت السمة الغالبة للديمقراطية الأثينية، الا أن هناك قمما تميزت من بين هؤلاء وكان من أكبرهم سقراط أول جيل العمالقة.

ويندر أن نجد فى التاريخ عبقرية معقدة كعبقرية سقراط، فلقد كان وطنيا مخلصا، شجاعا صادقا، مخدثا لبقا بارعا دقيقا سخر من أمهر السوفسطائيين، وتهكم عليهم واستطاع أن يسحر ببيانه واتقاد قريحته شباب أثينا للتأثير فيهم وتوجيههم نحو حياة سياسية واجتماعية وأخلاقية خيرة[٧٨].

ولد سقراط حوالى سنة ٤٧٠ ق.م، ولقى حتفه سنة ٣٩٩ ق.م، أى أنه أمضى شبابه فى عصر بركليس الزاهر، وعاش سنوات عمره الأخيره وسط قلاقل الحرب البيلوبرنيزية ولقد ساهم مساهمة كاملة فى الواجبات المدنية للعصر الذى عاش فيه: فحارب كجندى مدجج بأسلحة ثقيلة فى الحملات الأثينية باقليم تراقيا **Thrace** ثم خاض معركة ديليوم بعد أن أصبح مسلكه الثابت الرصين موضع الاعجاب، وعندما بلغ الخامسة والستين أصبح عضوا فى المجلس. وكان عضوا فى لجنة المجلس التى تولت رياسة الجمعية يوم أن حكمت بالموت بعد تصويت واحد على تسعة من قواد أثينا دفعة واحدة لأنهم لم ينقذوا الغرقى من الجنود فى موقعة أريجينو ساى البحرية سنة ٤٠٥ ق.م[٧٩].

ولما كان هذا الحكم بالاعدام جملة ينافى قاعدة من قواعد الدستور، فان سقراط وحده من بين كل أعضاء اللجنة رفض الموافقة على عرض مثل هذا التصويت غير الدستورى على الجمعية[٨٠].

من هنا يمكن القول أن حياة سقراط كمواطن أثينى كانت تتميز بخاصيتين أثنتين أولاهما: الثبات فى آداء واجبة المدنى، وثانيهما: الاصرار على رفض تخطى حدود القانون المدنى.

ومن المعروف أن سقراط كان أستاذا لأفلاطون، كما كان أفلاطون أستاذا لأرسطو ومع ذلك نجد أن حظ سقراط من عناية المؤرخين والباحثين يقل كثيرا عما لاقاه تلميذاه أفلاطون وأرسطو من تلك العناية.

كما أن كثيرا من المبادئ التى كان سقراط أول من نادى بها نجدها تنسب الى أفلاطون أو إلى أرسطو، فى حين أنهما انما نقلاها أو اقتبساها عن سقراط ولم يكن لهما من فضل سوى أن زاداها شرحا وتفصيلا[٨١]. ولعل مرد ذلك الى أن سقراط لم

يكتب كتابا ولم يلق دروسا بصورة منظمة، لذلك كثرت واختلفت الروايات التى نقلت عنه والتى تصور لنا مبادءه ونظرياته. ولعل أصح هذه الروايات وأكثرها دقة هى التى ينقلها لنا عنه أعظم تلاميذه وهو أفلاطون.

عاصر سقراط السوفسطائيين[٨٢] وتبادل الاتهامات معهم (فرفض جوهر فلسفتهم القائم على أساس الايمان بحكم الأقوى وعدم الخضوع لأحكام القانون) واستطاع أن يحول الاتجاهات الفكرية المتناثرة فى عصره الى فلسفة محددة المعالم بحيث نسب اليه الفضل فى كل التطورات التى تمخضت عنها الفلسفة[٨٣].

ولكن اذا كانت الوقائع تظهر أن سقراط لم يترك لنا أى أثر فلسفى مدون أو كتابات خاصة به، ولم يكن صاحب مدرسة فلسفية متميزة وقائمة بذاتها [٨٤] فمن أين تستقى هذه الشخصية عظمتها وموقعها البارز فى الفكر السياسى؟

مما لاشك فيه أن الاجابة على هذا التساؤل المنطقى تقتضى الاحاطة بأكثر من حقيقة: تقتضى، أولا التعرف على المنطق أو المنهج السقراطى، وتقتضى أيضا الالمام بالآراء المتولدة عن هذا المنهج.

فمن ناحية المنهج نجد أن سقراط قد انتهج نهجا جديدا فى المناقشة واقناع الغير بآرائه، وكان هذا المنهج ينطوى على مرحلتين يطلق عليهما «التهكم والتوليد».

ففى المرحلة الأولى «مرحلة التهكم» كان سقراط يبدو وكأنه تلميذ يسأل عما يجهل فهو يطلب من محدثيه العلم والاستفادة فنجده يلقى عليهم السؤال ثم، ينتقل من اجاباتهم الى النتائج المنطقية المترتبة عليها فاذا بهم لايسلمون بها وبذلك يحملهم على الاقرار بالجهل أو على الظهور أمام الجمهور به أو على نبذ آرائهم السابقة والاستعداد لقبول الرأى السليم الجديد الذى يريد سقراط أن ينشره، فمرحلة «التهكم» انما هى عبارة عن السؤال مع تصنع الجهل[٨٥].

وفى المرحلة الثانية «مرحلة التوليد»، نجد أن سقراط يساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات المرتبة ترتيبا منطقيا على الوصول الى الحقيقة التى أقروا أنهم يجهلونها، فالتوليد هو استخراج الحقيقة من النفس (من أنفس محدثيه) وكان سقراط يقول فى

ذلك أنه انما يحترف صناعة أمه (وقد كانت قابلة أى مولدة) ولكنها اذا كانت تولد الأطفال من بطون الأمهات فهو يولد بنات الأفكار من نفوس ورؤوس محدثيه[٨٦].

من هنا يبدو أن الأسلوب الذى اتبعه سقراط هو الجدل. ولقد كان هذا الأسلوب محددا بقواعد معينة لاختيار موضوع النقاش الذى يمكن سقراط من استنباط الحقيقة، ومن البديهى أن يضمن سقراط جدله هذا ما يعتقد بصحته من أراء.

فلقد انتقد سقراط الديمقراطية فى المدن اليونانية القديمة - وبالأخص أثينا - والنظرية التى قامت عليها هذه الديمقراطية (المساواه بين المواطنين واختيار من يتولون الوظائف العامة)[٨٧]، واعترض على فكرة الاقتراع لأنها تتيح الفرصة للعجز كما تتيحها للكفاية، واعترض على حكم جمعية وطنية ذات سيادة يستوى فيها الجهلة بفن السياسة مع من لهم دراية بهذا الفن، لكل منهم صوت يساوى صوت غيره فى الشئون العامة.

لذلك كان سقراط يدعو الى أن ادارة الشئون السياسية فى حاجة الى معرفة ،وخبرة قائمة على مبادئ أولية. وهنا نلمح البذرة الأولى لنظرية التخصص التى تناولها أفلاطون بالتفصيل فى «الجمهورية».

وبناء على ما تقدم يمكننا أن نحصر أهم مبادئ سقراط السياسية - والتى يجب أن تقوم عليها الدولة - فى مبدأين اساسيين هما:

أولا : مبدأ سيطرة أحكام القانون:

وقد كان سقراط هو أول من نادى بهذا المبدأ ، وأخذه عنه كل من أفلاطون وأرسطو، وقد كان سقراط يشبه المواطن الذى لايحترم القانون لأنه قد يصيبه الالغاء أو التعديل بالجندى الذى يهرب من موقعه حربية لأنه قد يعلن الصلح أو الهدنة[٨٨].

والمقصود بمبدأ سيطرة أحكام القانون[٨٩]: أى خضوع أفراد المجتمع - حكاما ومحكومين - ومؤسساته جميعا لتلك القواعد العامة التى يحددها الدستور أو القانون الأساسى، لذلك المجتمع، لا للأهواء أو الارادة المتغيرة للحكام.

ثانيا : الفضيلة هى المعرفة:

فالحكام يجب أن يكونوا من ذوى المعرفة أى من الفلاسفة، وقد كان سقراط يرى أن أول ما يجب على الرجل السياسى، هو اكتساب الفضيلة و «أن الفضيلة هى المعرفة»، وأنها اذن قابلة للتعلم والتعليم. ولقد كانت العدالة – فى نظر سقراط – هى أول ما يجب على الرجل السياسى أن يعرفه، كما أنها – فيما يرى – تضم فى طيها الفضائل الأخرى «فالسياسى الصالح» – كما يقول – ان هو الا رجل عادل يرد قومه عادلين، والعادلون رحماء رفقاء[٩٠].

وقد نادى سقراط بمبدأ سيادة المعرفة لأنه رأى أن هذا المبدأ من السهل أن يصبح فى تطبيقه السياسى مبدأ الحكم المطلق المستنير. وهذا ما حدث فعلا، خلال فترة معينة على الأقل وهو الجزء المتوسط من حياته ، عندما تناول أفلاطون هذا المبدأ، ولا مناص من أن تصبح نظرية الحكم المطلق المستنير معادية للديمقراطية، وقد تصبح أيضا معادية لحكم القانون، لأن المعرفة اذا ما صارت هى صاحبة السيادة، أضحى القانون دونها مرتبة، أو قل شيئا لا لزوم له، كما أن المعرفة الحية التى يتمتع بها الحاكم الحكيم تسمو على حرفية القانون التى لا روح فيها[٩١].

ويعد سقراط مؤسس علم الأخلاق، ومن أقواله: «أن السعادة غاية أعمالنا وميولنا «وقد كان سقراط يعتقد بوجود اله واحد ازلى، ووجود الله ثابت عنده، بدليل أن لكل معلول علة. فلكل فعل فاعل ولكل فاعل غاية[٩٢].

وقد أكد سقراط أن الانسان يفعل بطبيعته الصواب – الذى تنطوى عليه هذه المبادئ العامة – عندما يعرفه لأنه سيدرك أن هذا «الصواب» فيه أكبر قدر من المنفعة له، وهو بذلك يتفق مع السوفسطائيين فى أن الانسان أنانى بطبيعته يبحث أولا عن منفعته الخاصة، ولكنه لم يتفق معهم فى تحديد هذه المنفعة.

ومن ناحية أخرى ذهب سقراط أيضا الى أن الانسان اجتماعى بطبيعته ولا يستطيع أن يعيش بمفرده». وأن الدولة وجدت كنتيجة ضرورية لحاجات الانسان الاجتماعية، ومن ثم فان الانسان«والدولة يكونان معا كلا اجتماعيا ولايمكن أن يكون لأحدهما

أهداف تناقض الآخر.، فالصواب بالنسبة للإنسان هو نفسه صواب بالنسبة للدولة. ولما كان هذا الصواب الكلى الذى يشمل مصلحة الانسان والمجتمع معا هو جوهر «الفضيلة» وكان الانسان بطبيعته يفعل الصواب عندما يعرفه، فان سقراط ذهب الى أن «المعرفة» هى «الفضيلة» ذاتها ، وبالتالى فان الفضيلة هى المعرفة. وهو الشعار الذى جعله أفلاطون - تلميذ سقراط - أساس نظريته السياسية[٩٣].

ويجدر بنا قبل أن نترك هذا الفيلسوف العظيم أن نذكر نبذة موجزة عن خاتمة حياته التى انتهت بالاعدام، فيبدو أن الأقدار قد قدرت على سقراط أن يكون مثالا يحتذى به فى حياته ومماته، يتلقى الناس على يديه فى الحالين العظات والعبر.

فكما كان لسقراط الكثير من الأتباع المعجبين بين جماهير أثينا فقد كان له كذلك كثيرا من الأعداء الألداء الأقوياء، ذلك لأنه عمد الى نقد أنظمة الحكم والحكام، اذا أنه لو يتوفر فيهم - كما قدمنا - شئ مما كان يشترطه سقراط فيمن يتولى شئون الحكم فقد كان يصح اختيار أى شخص لأى منصب ، كما كان الاختيار نفسه يتم أحيانا عن طريق القرعة - وكان كثيرون من أولئك الحكام يعملون على خداع جمهور الشعب، كما كانت تعمل على خداعه وتضليله جماعة السوفسطائيين التى كانت لها نفوذ كبير على الجماهير، وكان هناك عدد غير قليل من زعماء تلك الجماعة ومن السياسيين وغيرهم من كبار الخطباء والشخصيات كان يأخذ سقراط فى مناقشتهم ومجادلتهم أما الجماهير فاذا هم يسقطون فى ساحة الحوار والجدال صرعى تحت وطأت ما أودعه الله فى ذكائه من حدة وما أودعه فى ملكة الجدال لديه من بأس وشدة[٩٤].

وهكذا اجتمعت آراء الكثير من الشخصيات من مختلف البيئات على الرغبة فى الانتقام من سقراط، فعمدوا الى تقديمه للقضاء متهما بتهمتين : الأولى هى الكفر بالآلهة، والثانية هى افساد عقول الشباب، وقد انتهت محاكمته بالحكم عليه بالاعدام[٩٥] رغم أن التهمتين كانتا غير صحيحتين.

وهنا يبدوا أن التهم الموجهة الى سقراط تنقسم الى قسمين، أحدهما دينى ، والثانى أخلاقى ، وان كانت تلك التهم فى واقع الأمر مرتكزة على دعامة سياسية، وهنا تظهر اللدغة الحقيقية فى الاتهام، فقد كان التعليم الأخلاقى لسقراط وما ينطوى عليه من معنى سياسى، هو المعول الذى استخدمه من وجهوا اليه التهم فى حفر قبره[٩٦].

ولقد هيأ له تلاميذه وأتباعه سبل الفرار والخلاص من تنفيذ الحكم عليه ، ولكن مبادئه التى اعتنقها أبت عليه أن يستجيب لما دعوه اليه.

وهكذا نجد ذلك الرجل الذى سيطرت على نفسه ورأسه الدعوة الى مبادئ الخير والجمال والفضيلة، ذلك الرجل كان يرى فيه بعض المؤرخين الغربيين صورة من السيد المسيح[٩٧]، ذلك الرجل الذى دعا الى قدسية القوانين، وأعاد للأخلاق قيمتها، وهاجم نسبيتها ، وأعاد للدين قدسيته ، وانقذ المعرفة من براثن الشك السوفسطائى، ووصل بين خير الفرد وخير المجموع، وأصلح عقول الشباب مما ملأها به السوفسطائيون، ورأى أنه من الضرورى ان يحكم الناس أحكم الناس[٩٨]، فكانت اراؤه هذه تعتبر بمثابة المقدمة الأولى والجوهرية لفكرة الدولة المثالية التى أتم بناءها من بعده تلميذاه أفلاطون وأرسطو قد انتهى امره الى الاعدام.

ومما لا شك فيه أن أثينا قد أخطأت فى حق نفسها بقدر ما أجرمت فى حق سقراط حين أعدمته، فقد كان الحكم بالاعدام وثيقة اتهام للديمقراطية الأثينية، وبمثابة أكبر نقطة سوداء فى تاريخ اليونان كله.

أكزينوفون[*] Xenophon

ينبغى علينا قبل أن نتناول نظرية أفلاطون فى الدولة المثالية أن نمهد الطريق لذلك، بتقديم صورة لبعض تلاميذ سقراط وأتباعه الذين كانوا أقل شأنا من أفلاطون، ولذلك أطلق عليهم البعض صغار السقراطيين[٩٩] – تمييزا لهم عن كبار السقراطيين أفلاطون وأرسطو – وان كان لفظ السقراطيين الصغار يشمل الكلبين والسيرنييكيين، وكذلك ايسوقراط وأكزينوفون فان الباحث سيقتصر على أكزينوفون كنموذج من نماذج الفكر الذى سبق أفلاطون.

هاجم أكزينوفون الديمقراطية الأثينية بشدة، لأنها تتميز - حسب رأيه - بالانقسام وبالفوضى وبعدم الكفاءة، وهو حين يبحث عن العلاج فلا نجده كأفلاطون، فى حكومة بديلة مثالية وانما من خلال جعل الحكم فى أثينا يشكل أنموذجا قائما بذاته فارسيا بالمظهر واسبرطيا من حيث الواقع(١٠٠)

ولعل موقف أكزينوفون هذا يكون راجعا الى أصله الأرستقراطى من ناحية والى تأثير أستاذه سقراط عليه من ناحية أخرى، وكذلك اعجابه بنظام اسبرطه السياسى، الذى بلغ حدا دفعه للالتحاق بجيشها ومحاربة أعدائها.

وقد ترك أكزينوفون مؤلفات عديدة منها «جمهورية الاسبرطيين» و«هيأرون» وهو كتاب يعالج فيه مسألة التسلط والظلم ، و«حياة أجازيلا» و«شخصيات لاتنسى» و«الاقتصادى».

ويعرض أكزينوفون فى كتابه «شخصيات لاتنسى» الشروط التى يجب أن يتمتع بها الحاكم الناجح ، وفى كتابه «الاقتصادى » يعتبر المدينة وكأنها عائلة أو جيش محب للسلام(١٠١).

فالدولة - فى رأيه - يجب أن تكون كالجيش اذا أريد لها أن تكون فى مثل كفاءته، فتقوم على نظام محكم من الرتب وتقسيم العمل على أن يهيمن على كل شئ فيها الرجل الحكيم، ويؤدى كل فرد تحت سيطرته العمل الذى يحسن القيام به(١٠٢).

وقد قسم أكزينوفون نظم الحكم الى خمسة أقسام هى : النظام الملكى الدستورى والنظام الاستبدادى ويجمعهما أن السلطة فى يد فرد واحد، والنظام الارستقراطى والنظام البلوتوقراطى Pleutocrracy (حكم الأغنياء) ويجمعهما أن السلطة فى يد عدد محدود، وأخيرا النظام الديمقراطى حيث تكون السلطة فى يد الأغلبية(١٠٣).

ويهاجم أكزينوفون من بين هذه النظم النظام الاستبدادى والنظام البلوتوقراطى والنظام الديمقراطى، ولم يهاجم النظامين الملكى والأرستقراطى ولكنه دعا الى اندماجهما فى نظام واحد.ويردد أكزينوفون بعض الأفكار التى قد نجدها فى كتابات أفلاطون وأرسطو،

فالقوانين – فى رأيه – يجب ألا تهدف الى منع الجريمة فقط وانما تتعدى ذلك الى تحديد السلوك الانسانى فى الجماعة وتحقيق فكرة العدالة – والتعليم يجب ألا يترك للمؤسسات الخاصة وانما يجب أن تنهض به الدولة كى تستطيع أن تحقق بعض أهدافها من خلاله.

فالنظام المثالى فى رأى أكزينوفون يقوم على قاعدة من المواطنين الذين يتبعون على مستوى المجتمع بأكمله، نظاما أخلاقيا صارما ينمى فيهم صفات الرجولة أو المرؤة التى وصلت باسبرطة فى أيامها الأولى الى ما يمكن أن تصل اليه الدولة المنظمة(١٠٤).

على أن الجانب الأساسى، الذى يوليه أكزينوفون أهمية كبرى يتمثل فى قيادة هؤلاء المواطنين، ومن هنا يأتى تركيزه على القائد نفسه، أى على صاحب السلطة. فيرى أكزينوفون أن هناك عدد من مقومات الشخصية القوية التى يجب أن يتمتع بها الحاكم، كما أن هناك بعض العوامل المساعدة للحاكم حتى مع شخصيته القوية.

فلا بد أن يتمتع الحاكم بصحة جيدة وبقوة جسدية ممتازة لأن ممارسة الحكم تحتاج الى ذلك ولايستطيع الحاكم أن يصمد الا اذا كان قويا(١٠٥). وأن يكون جادا فى عمله، يحقق الانجازات بشكل مستمر وخاصة فى الجوانب العسكرية، وأن يكون وطنيا وكريما وأن يأخذ نفسه بالحزم والنظام الصارم وأن يقدر مواقف الآخرين ومصالحهم، فهذه الصفات اذا ما توافرت فى الحاكم جعلت منه قدوة للجميع، وبذلك يستطيع أن يستقطب ولاء المواطنين، ومن ثم يحصل على طاعتهم(١٠٦).

أما عن العوامل المساعد التى من شأنها أن نساند الحاكم، فهناك مظهريات الحكم التى تحيط الحاكم بهالة من الرهبة ومن ثم يسهم فى تسيير الأمور بالنسبة لقيادته، ولكن هذه المظهريات يجب ألا تحتل حيزا أكبر من حجمها الطبيعى الذى يجب أن يكون ثانويا بالمقارنة مع الشخصية الحقيقية للحاكم ثم هناك مساعدو الحاكم، وهم أهل الثقة بالنسبة له وهؤلاء تكون صفاتهم أقرب ما تكون الى صفاته ومن ثم يصبحون «أعين الحاكم وآذانه»(١٠٧).

فاذا ما توافرت فى القائد[١٠٨] هذه الصفات فانها تضمن له صفة التفوق والسمو على غيره، وبهذا يكون قد توافر لديه الشرط الأول والضرورى - فى رأى أكزينوفون - ومن ثم تأتى بعد ذلك الشروط الأخرى المتمثلة فى اتقان فن الكلام والخطابة لأن فى ذلك تكمن قوة الاقناع عند الحاكم.

ولا يكتفى أكزينوفون بذلك بل يضع للحاكم برنامج عمل، اذا اتبعه كفل لنفسه الطمأنينة ولشعبه السعادة، ويتمثل هذا البرنامج فى الوسائل الآتية:

- الجوء الى بعض الاجراءات كتوزيع المكافآت على مستحقيها فى الحقول المختلفة.

- تخفيض بعض الضرائب من فترة لأخرى أو فى مناسبات معينة.

- الاحتكاك بالمواطنين للوقوف على رغباتهم والعمل على تحقيقها قدر المستطاع.

- العمل على تنشيط التجارة الخارجية.

فاذا تمكن الحاكم من تحقيق ذلك فانه سوف يجد حوله مواطنين مخلصين له متضامنين معه لايترددون فى التضحية من أجله.

ولاينسى أكزينوفون، أن يطرح فكرة الملكية الوراثية التى تنتقل بها السلطة من السلف الى الخلف مع تشديده على الاحتفاظ بشخصية الحاكم القوية وبالتالى استبعاد الوريث الذى لاتتوافر فيه صفات الحاكم ومتطلباته[١٠٩].

وخلاصة القول أن أكزينوفون قد أظهر ميله الى أن يكون الحاكم مشبعا بالروح العسكرية، أو بالأحرى بالروح الديكتاتورية، التى تكون السلطة فيها مركزة فى يد ملك له مطلق الحرية، الا أن السلطة المطلقة هذه لها مفهومها الخاص عنده: اذ يرى أن هذه السلطة المطلقة تكون تحت شعار العدالة وفى سبيل هدف واحد هو تأمين مصلحة الدولة والمواطنين، سلطة لاتوجهها نزعات الحاكم الشخصية بل خير المجتمع.

هوامش الفصل الأول والثانى والثالث

(١) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، مرجع سابق ، ص : ١٢.

(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ج١، ترجمة جلال العروسى (القاهرة : دار المعارف، ١٩٧١) ص : ٢٣.

(٣) حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسى، والمدارس السياسية (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩) ص : ٤١.

(٤) غانم محمد صالح، الفكر السياسى القديم (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٠) ص : ٢٢.

(٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٧٠) صفحات : ٤٠ - ٤٢.

(٦) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى (دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية) ج١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤) صفحات : ٨٣ - ٨٤.

(٧) فؤاد شبل، الفكر السياسى، المرجع السابق، ص : ٨٤.

(٨) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، (من المدينة والدولة الى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت : المؤسسة الجامعيةو للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥) ص : ١٦.

(٩) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى ، مرجع سابق، ص : ٤٣.

(١٠) ابراهيم درويش، النظرية السياسية فى العصر الذهبى، (القاهرة : دار النهضة العربية، ١٩٧٣) ص : ٦.

(١١) على أحمد عبد القادر، تطور الفكر السياسى، ط١ (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٠) ص : ١٢.

(١٢) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٢٤.

(١٣) أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة، الحضارة الاغريقية (الاسكندرية : مؤسسة الثقافة الجامعية، ب ت) ص : ٤٩.

(١٤) وليم ديورانت، وحدة الحضارة من أفلاطون الى جون ديوى، حياة وآرا أعاظم رجال الفلسفة في العالم، ط٢، ترجمة فتح الله محمد المشعشع (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٢) ص : ٦.

(١٥) لطفي عبد الوهاب يحيى، الديمقراطية الأثينية، دراسة في النظام السياسي الشعبي (بيروت: دار النهضة المصرية، ١٩٨٠) ص : ٩٩.

(١٦) أرسطو، نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين (القاهرة : دار المعارف، ١٩٢١) ص : ٤٥.

(١٧) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٥١.

(١٨) سمى المجلس باسم التل الذى يقع عليه تل أريس اله الحرب.

(١٩) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٥١.

(20) G. Sabine, A History of Political Theory (New York' Holt, 1946), P. 17.

(21) G. Sabine, A History of Political Theory Ibid ., P. 18.

(٢٢)عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥) ص : ٣١١.

(٢٣) غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص : ٢٥.

(٢٤) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦)

(٢٥) على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ١٣.

(٢٦) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٤.

(٢٧) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٣١.

(٢٨)على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق ، ص : ١٣.

(٢٩) حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، ط٢ (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٥) ص : ٨.

(٣٠) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٣٧.

(٣١) مهدى فضل الله، الشورى، طبيعة الحاكمية فى الاسلام (بيروت : دار الأندلس ١٩٨٤) صفحات ١٧٢ - ١٧٣.

(32) G. Sabine, A History of Political Theory , Op. Cit., P. 19.

غير أن مسألة السن اللازم للاشتراك فى الجمعية العمومية ليس متفقا عليها، اذ نجد فى بضع المراجع أن الحد الأدنى للسن المقررة ثمانى عشرة سنة فقط.

(33) Harmon M. Judd, Political Thaught from plato to the Present, (N.Y. McGraw Hill Book Co., 1964), P.21.

(٣٤) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٢٨.

(٣٥) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٦.

(٣٦) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٣٧.

(٣٧) مهدى فضل الله، الشورى، طبيعة الحاكمية فى الاسلام، مرجع سابق، ص : ٧٣.

(38) Gettell's History of political Thought, by Laurence C.Wanlass (London: George Allen and Uniwin Ltd., 1956), p. 37.

(٣٩) حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ١٠.

(٤٠) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٩.

(٤١) جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة عبد المحسن الخشاب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦) ص : ٨.

(٤٢) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٣٠.

(٤٣) ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، (بيروت: دار النجاح ، ١٩٧٣) ص: ١٧.

(٤٤) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٢٠.

(٤٥) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٤٦) غانم صالح ، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٣٠.

(٤٧) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ١١.

(٤٨) عبد الرحمن خليفة ، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص : ٣١٤.

(٤٩) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٢١.

(٥٠) على عبد القادر، المرجع السابق، ص : ٢٢.

(٥١) يقول جورج سارتون : نستطيع أن نسجل تاريخ اليونان دون ذكر لاسبرطة ولايكون قد فاتنا شئ يذكر أحمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، و مرجع سابق، ص: ٦٧ ، نقلا عن توينبى، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزى جرجس، ص :٦٨.

(٥٢) فقد اثنى على دقة نظامها والصرامة فيها كلا من اكزينفون وبلوتارك.

(٥٣) برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة الدكتور ذكى نجيب محمود (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٧) ص: ١٦.

(٥٤) أحمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٦٧.

(٥٥) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٣٣.

(٥٦) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١) ص : ٢٤.

(٥٧) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، نفس المرجع، نفس الموضع.

(٥٨) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٣٣.

(٥٩) تميزت أسبرطة بقيام الدولة برعاية المواطنين الذكور من لحظة ولادتهم. وقد كانوا يعيشون فى

معسكرات من سن السابعة وحتى سن الستين، وذلك تحت الاشراف المباشر للدولة حيث تكثف لهم التدريبات الرياضية والموسيقى والدراسات الأدبية حتى يصل الشباب الى سن العشرين – وهو سن الخدمة العسكرية – فينضموا الى معسكر حتى سن الثلاثين حيث يصبحوا كاملى المواطنة.

ولمزيد من التفاصيل عن نظام اسبرطة التربوى راجع كتاب الدكتور أحمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٦٩ وما بعدها.

(٦٠) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٢٥.

(٦١) احمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٦٩.

(٦٢) على عبد القادر ، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٢٦.

(٦٣) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق ، ص : ٢٥.

(٦٤) أحمد صبحى ، فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص : ٦٩.

(٦٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٤٥.

(٦٦) ويذكر الدكتور أحمد صبحى، فى كتابه فلسفة الحضارة ص : ٧٥ أن أثينا قد ظلت تمارس أسلوبها الديمقراطى فى الحياة – فى أحرج الأوقات – فكان سوفوكليس يعرض فى مسرحياته مشكلات الانسان، وكان يوريبيرس يدين الحرب فى تمثيلياته، بل استمر أديستوفانيس يسخر فى مسرحياته الكوميدية من الحكام وقادة الجيش، وكان سقراط مستمرا فى الجدل حول العدالة والخير والتقوى وهو جدل لم يخل من نقد الديمقراطية ووصول العامة غير المتخصصين الى أعلى مراكز السلطة. وان كان لابد وأن تهتز الديمقراطية فى أثينا بعد هزيمتها فى الحرب.

(٦٧) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٣٣.

(٦٨) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق ، ص : ٤٠.

(٦٩) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٣٩.

(٧٠) عاش الاثنان فى نهاية القرن الخامس ق.م وان كنا لانعرف شئ عن تاريخ فالياس فيبدو أنه كان معاصرا أكبر سنا لأفلاطون ، وأنه كان متأخرا بعض الشئ عن هيبودام.

ارنست باركر، النظية السياسية عند اليونان، تجمة لويس اسكندر (القاهرة : مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦) ص : ١٤٨ .

(٧١) اذا كان يرى أن على الأغنياء اعطاء مهور وعليهم ألا يأخذوا شيئا، وللفقراء أخذ مهور وعليهم عدم اعطاء شيء.

(٧٢) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، نفس المرجع، ص : ١٤٩ .

(٧٣) رجل من أهالى مدينة ميليتوس كان قد استوطن أثينا، وقد أطلق عليه لقب مهندس اجتماعى، ولكن التعريف الحقيقى له يقضى بتلقيبه «بالمهندس السياسى المدنى» اذ أنه فى الواقع مهندس مدن أكثر منه مهندس أبنية، ويمكن القول بأنه أول مهندس مدنى اذا أن الأبنية فى عصره كانت تشاد دون تصميم ولانظام، وربما كان ذلك لأهداف عسكرية، فجاء هيبودام بفكرة تشييد الأبنية، فى المدينة، على خط واحد مستقيم ذات أبواب تفتح على الشارع الذى يصبح بدوره مستقيما أيضا.

وبالفعل فقد طبق نظريته فى بناء دودس - المدينة الاغريقية التى تقع عند مصب نهر باياندر - فى سنة ٤٠٨ ق.م. كما طبقها فى هندسته لأحواض ميناء البيريه، حيث قضى حياته بالرغم من كونه غريبا عن تلك المدينة.

مارسيل بريلو، جورج ليسكيبه، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) صفحات ١٩ - ٢٠.

(٧٤) نزار الطبقجلى، الوجيز فى الفكر السياسى، (الكتاب الأول) (بغداد : شركة الطبع والنشر الأهلية، ١٩٦٩) صفحات : ٣٧ - ٣٨.

(٧٥) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٥٨ .

(٧٦) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٢ نقلا عن :

Jaul Janet, historire de la Science Politique, I, I, PP. 152.

(٧٧) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٣.

(٧٨) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٤٢.

(٧٩) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان ، مرجع سابق، ص : ١٦٠ .

(٨٠) وتقول بعض الروايات أن سقراط لم يكن عضوا فى اللجنة الرياسية للمجلس فحسب، بل كان رئيسا للجنة فى ذلك اليوم، وبالتبعية كان رئيسا للجمعية. فاذا كان الأمر كذلك فان سقراط كان هو المكلف شخصيا بأخذ الأصوات. وقد أخذ على عاتقه شخصيا مسئولية رفض هذا الاجراء. باركز، مرجع سابق، ص ١٦٠ .

(٨١) خير مثال على ذلك ما قاله سباين فى كتابه تطور الفكر السياسى، ص ٥٠، أن الفكر الأساسية فى كتاب «الجمهورية» لأفلاطون القائلة بأن «الفضيلة هى المعرفة» إنما تلقاها عن سقراط.

وما قاله الدكتور على حافظ بهنيسى فى كتابه «سقراط» ط ١٩٤٩، ص : ٨٣ أن سقراط قد قضى أكبر شطر من زمانه يبشر بفضيلة العدالة خاصة، وما فتئ يبشر بجمال هذه الفضيلة حتى سرى هذا الجمال الى بيان أرسطو الذى يعد العدالة أم الفضائل جميعا». راجع فى ذلك: عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، مرجع سابق، ص : ٢٨ .

(٨٢) السوفسطائيون: جماعة من المعلمين المتنقلين الذين كانوا يقومون بتعليم فنون البيان والخطابة وطرق الجدل، ولقد ظهرت هذه الجماعة فى أثينا فى النصف الثانى من القرن الخامس ق.م. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣) ص : ٤٥ .

(٨٣) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٤٧ .

(٨٤) أحمد فؤاد الأهوانى، المدارس الفلسفية (القاهرة : الدار القومية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥) ص : ٢٨ .

(٨٥) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٢٩ .

(٨٦) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص : ٥٢ .

(٨٧) غانم صالح ، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٤٩ .

(٨٨) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٠، نقلا عن بولوك F. Polock ، تاريخ علم السياسة، صفحات : ١٢ - ١٣!.

(٨٩) يؤثر الدكتور عبد الحميد متولى استعمال اصطلاح «مبدأ سيطرة أحكام القانون «على استعمال اصطلاح «مبدأ سيادة القانون «ذلك لأن السيادة Souveraineté - فى رأية - هى اصطلاح معروف فى القانون بمعنى معين وهى - طبقا لتعريفها داخل الدولة - سلطة عليا Powoir Suprême لا توجد فى ميدان نشاطها - داخل الدولة - سلطة أعلى منها بل ولامعادلة لها أو منافسة لها - ثم ان من المبادئ الدستورية المقررة فى العصر الحديث أن السيادة للأمة (لا لفرد ولالطبقة من الأشراف أو النبلاء مثلا)، فالمقصود اذن «بسيادة الأمة هو أن يكون لارادة الأمة تلك السلطة العليا، وتلك الإرادة تظهر فى صورة القانون، بعبارة أخرى أن السيادة هى للأمة التى يصدر عنها القانون لا للقانون ذاته.

(٩٠) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مجع سابق ، صفحات: ٣١ - ٣٢.

(٩١) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٧٥ .

(٩٢) أحمد عبد القادر الجمال، مقدمة فى أصول النظم الاجتماعية والسياسية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧) صفحات : ٤٧ - ٤٨ .

(٩٣) عبد الكريم أحمد، النظرية السياسية، مرجع سابق، صفحات: ٢٦ - ٢٧ .

(٩٤) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٥.

(٩٥) وكان ذلك يتم عن طريق تجرع السم.

(٩٦) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٧٠ .

(٩٧) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٦.

(٩٨) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٤٤ .

(*) اختلف الكتاب فى تاريخ مولده وكذلك فى تاريخ وفاته فنجد على سبيل المثال أن جان توشار قد ذكر فى مؤلفه تاريخ الفكر السياسى، أنه ولد فى عام ٤٢٥ وتوفى عام ٣٥٥ ق. م، وجان جام شوفالييه يذكر فى مؤلفه تاريخ الفكر السياسى، أنه ولد فى عام ٤٢٦ وتوفى عام ٣٥٤ ق.م.، وكذلك الدكتور ثروت بدوى يذكر أنه ولد فى عام ٤٢٧ وتوفى عام ٣٥٥ ق.م).

(٩٩) من الذين أطلقوا عليهم هذا الاسم: جان جاك شوفالييه فى كتابه تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٣٦ . وعلى عبد القادر فى كتابه تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٦.

(١٠٠) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٧٩ .

(١٠١) مارسيل بريل، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٤.

(١٠٢) ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٧٠٩ .

(١٠٣) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٥ نقلا عن:

- T. A. Sinclair, Histoir de la Pensée Politique Grecque, (Paris, 1953, PP. 181 - 183).

(١٠٤) لطفى عبد الوهاب يحيى، اليونان (مقدمة فى التاريخ الحضارى)، (بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٧٩) ص : ٢٥٤. نقلا عن:

Xenopho : Lakedaimoio Politeia, VLLL - X.

(١٠٥) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٥.

(١٠٦) لطفى عبد الوهاب يحيى ، اليونان، مرجع سابق، ص : ٢٥٥.

(١٠٧) لطفى يحيى، اليونان، مرجع سابق، ص : ٢٥٥.

(١٠٨) يرى أكزينوفون أن كل حاكم قد لايستحق لقب القائد، لأن الحاكم ليس كل من اختاره الجمهور أو جرى اختياره عن طريق القرعة، بل ان القائد والحاكم الحقيقى هو من يعرف كيف يمسك بزمام الأمور، وهو من يمتاز بما يجعله يسمو على غيره

ويتفوق عليهم لأن البشر لايطيعون الا من يعتبرونه فى درجة عليا من السمو والتفوق.

(١٠٩) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص : ٣٧.

الفصل الرابع
الفكر السياسى عند أفلاطون

الفصل الرابع

الفكر السياسى عند أفلاطون

تمهيـــد :

اذا كان موضوع الدولة قد شغل بال الكثير من فلاسفة الاغريق مثل افلاطون[١] Plato الا أن اسم الدولة المثالية يرتبط دائماً باسم هذا الفيلسوف الكبير لما كان له من أثر عميق فى رسم صورة لهذه الدولة.

واذا كان أفلاطون قد حاول أن يرسم صورة للدولة المثالية كما سمح له خياله فالواقع أن هذه الصورة المثالية ليست سوى، محاولة من جانب هذا المفكر لتفادى نواحى النقص التى لاحظها فى النظم السياسية القائمة فعلاً، وللتغلب على المساوئ التى رآها فى تلك النظم، ولا يجاد نظام مثالى كامل تختفى فيه هذه النقائص والمساوئ.

فالنظريات السـياسية بصفة عامة - كما سبق وذكر الباحـث - تعتبر نتيجة مباشـرة للأحوال السياسية التى تسود المجتمع الذى تظهر فيه فتنعكس فى هذه النظريات الأحوال الاجتماعية والظروف الاقتصادية فضلاً عن الهيئات والمؤسسات السياسية. وفى تصوير ذلك جميعاً وتحليله فانما تعمل النظريات السياسية فى التطور السياسى وتدفع به[٢].

ومن الغريب أن أفلاطون نفسه كان يشعر بصعوبة تطبيق نظام هذه الدولة، والدليل على ذلك أجابته التى أجابها فى «الجمهورية» على من سأله عن امكان تكوين دولة على هذا النحو، بأن البحث عن النظام الكامل شيء وامكان تطبيق هذا النظام شيء آخر[٣].

ولكن يبدو أن اضطراب الحالة السياسية وفسادها أمام أفلاطون قد دفعه الى التفكير والبحث فى السياسة بحثا فلسفيا ، فقد عاش أفلاطون بين عامى ٤٢٧ و ٣٤٧ ق . م - على أرجح الأقوال - فى وقت كان وطنه «أثينا» يعانى من أزمة قاتلة ، اذ كان عهد بركليس الزاهر قد ولى ، وتمكنت اسبرطه من الفوز على عدوتها أثينا بعد كفاح مرير - فشاهدت أثينا فترة من حكم الطغاة ، استعادت بعدها النظام الديمقراطى[٤].

ولما كان النظام الديمقراطى هو النظام السائد قبل الهزيمة وبعدها - فيما عدا شهور قليلة من الحكم الأوليجاركى بعد الهزيمة لا تدخل فى الحساب على المستوى الجدلى - فقد كان أى حل مثالى لمشكلة الدولة يجب عليه أن يتخطى العيبين أو المأخذين الرئيسيين على نظام الحكم الشعبى، كما كان يطبق فى أثينا آنذاك، وأحد هذين المأخذين : هو أن الحكم لم يكن يستلزم من المسئولين أى معرفة مسبقة بالمهام التى توكل اليهم، وانما كان المسوغ أو المؤهل الوحيد المطلوب هو حق المواطنة، أما المأخذ الثانى فكان يتمثل فى تغيير القوانين بشكل دائم[٥].

يضاف إلى ذلك أن خلفية أفلاطون الأسرية الارستقراطية التى نشأ فيها، وكذلك نهاية حياة أستاذه سقراط الدرامية كانت من الأسباب الرئيسية التى دعت هذا المفكر الكبير - كما دعت غيره من المفكرين - إلى طرح مشكلة الدولة برمتها.

كذلك كان من ضمن الأسباب التى دعت أفلاطون إلى القول بدولته المثالية، ما أصابه من خيبة أمل وما ذاقه من مرارة الفشل وذلك عند محاولته المشاركة فى تشكيل الحياه السياسية لجزيرة سيراكيوز Syracuse (صقلية) بتقديم يد العون إلى صديقه ديون Dion بتثقيف وتوجيه ملكها الشاب ديونيسيوس الثانى Dionysius II أملا أن تجعل آراءه منه ملكا مثاليا يكون قدوة لغيرة من حكام العالم الهللينى بفضل وضعه الافكار الفلسفية موضع التنفيذ[٦] لكن أفلاطون أخفق فى أن يقيم دولته المثالية لتشدده فى تطبيق آرائه فى بيئة تعجز عن استيعابها، أو لعدم ايمان الملك الشاب - ديونيسيوس - بجدوى الحكمة المجردة[٧].

من هذا المنطلق نستطيع أن نقدم الحلول التى قدمها افلاطون فى مجال الحديث عن النظام المثالى للحكم، وهى حلول توجد فى الواقع فى ثلاث محاورات من محاوراته هى : الدولة المثالية أو «الجمهورية» The Republic حسب تسميتها الشائعة، والسياسى أو رجل الدولة Statesman، والقوانين Laws.

وقد كتب أفلاطون كتابه «الجمهورية»[٨] وهو فى شبابه أو فى باكورة رجولته تقريباً، ثم قدم بعد الجمهورية كتابه «السياسى» الذى اتسمت أفكاره وآراؤه فيه بالنضج والكياسة، وبعد ذلك وضع كل خبراته النظرية والعملية فى كتابه «القوانين» حيث نجده

قد هذب من أحلامه فى الجمهورية ونزل بها إلى الميدان العملى حتى تتلاءم وتتوافق مع طبيعة الانسان وما تتميز به من ضعف[٩]. ومن المتواتر أن أفلاطون قد توفى وهو دائب على انجاز هذا الكتاب.

ومن الملاحظ أن المحاورتين الأولتين تتشابهان فى النظرية العامة التى يقدمها عن الدولة المثالية. أما القوانين فتختلف أشد الاختلاف عن «الجمهورية» و «السياسى»[١٠].

ولنتعرض لنظرية أفلاطون فى الدولة من خلال عرضه لها فى كتبه الثلاث، مبتدأين بالجمهورية :

١- نشأة الدولة عند أفلاطون :

يرى أفلاطون أن المجتمعات ظهرت نتيجة للحاجات البشرية التى لا يمكن اشباعها الا بتعاون الأفراد مع بعضهم البعض، اذ لا يوجد انسان كامل بمعنى أنه لا يوجد انسان يستطيع أن ينتج جميع احتياجاته الضرورية بمفرده فهو غير قادر على الاكتفاء الذاتى ويحتاج إلى مبادلة انتاجه بانتاج الآخرين حتى يحصل على جميع مقومات حياته، ومن هنا فلابد من التخصص وتقسيم العمل بحيث يؤدى كل فرد عملاً واحداً فقط وفقاً لمواهبه الطبيعية.

وتحليل أفلاطون هذا قد أوضح وجهة نظر جديدة ظلت تلازم النظرية الاجتماعية حتى الآن، وهذا التحليل يعنى أن أساس قيام المجتمعات المتمدينة هو الحاجات الاقتصادية، وتبادل الخدمات بين الأفراد فى المجتمع، وأن كل عضو فى المجتمع يلتزم بقدر معين من الأخذ والعطاء[١١].

ولكن اذا كان البعض قد رأى أنه اذا كانت الدولة مجرد تنظيم اقتصادى على النسق الذى أوردناه، فلن تكون العدالة سوى الفطرة التى تستميل الانسان لتركيز ملكاته لانجاز فعل اقتصادى بتخصص فيه. وههنا، لن يفترق الانسان عن الغريزة الافيما ندر، والغريزة هى التى ترغم الطبقات المختلفة لمجتمع النمل لتكريس أنفسها. كل لتأدية عمل خاص[١٢].

فان أفلاطون يرى فى تعدد احتياجات الانسان أبعد من الضروريات، آفة تصيب

الجنس البشرى، اذ يقتضى هذا التعدد زيادة مماثلة فى وسائل اشباعها، وههنا يخالف الكتاب المحدثين الذين يرون فى ابتكار وسائل اشباع المطالب الانسانية المتزايدة - ولا سيما التى تعتبر كمالية - علامة على ارتقاء الحضارة[١٣]. على أنه لا ينكر تأثير الاقبال على اقتناء الكماليات على صفاء الأذواق وما تبعثه الفنون فى النفوس من رقة المشاعر، وهو يدرج تحت باب الكماليات والفنون : الموسيقى والشعر والتصوير وصناعة الحلوى والملابس، لكنه يرى أن الارتقاء بالفنون لا يدخل فى نطاق رسالة الدولة الأصلية[١٤].

ووظيفة الدولة بناء على هذا التحليل، هى ايجاد أوفق الطرق لتسهيل عملية التبادل بين الأفراد، وتحقيق اشباع الحاجات المختلفة.

واذا ما اخفقت الدولة فى كفالة احتياجات مواطنيها فانها - كما يقرر أفلاطون - تنساق وراء العدوان - وينبثق هذا الاخفاق عن تحلل نظام الاستكفاء الذاتى الاقتصادى. وهو قوام الجسم السليم للدولة الأصلية، ويعزى عدوان دولة على غيرها إلى اضطراب دستورها وتداعى نظمها. وينشأ العدوان عن خلل فى تفوقها الأصيل، مثلما يندفع الفرد للعدوان عندما تصاب فضيلته - أى مثله الخلقية العليا - القصور وتداعى همته[١٥].

ووظيفة الأفراد هى القيام بتنفيذ الأعمال التى تفرضها عليهم مراكزهم الاجتماعية - وتتوقف أهمية الفرد الاجتماعية على قيمة العمل الذى يقدمه للمجتمع، فالفرد فى الدولة يحتل مركزا اجتماعيا معينا، وهذا المركز يتطلب التزامات معينة، وعلى الدولة أن توفر الأسباب التى تسهل قيام الأفراد بالتزاماتهم. وعلى ذلك فالحرية التى تكفلها الدولة للفرد لا يقصد بها منحه اراده طليقه، بل تعنى تمكينه من آداء الخدمات والالتزامات المطلوبه من المركز الذى يحتله[١٦].

وهكذا يمكن القول أن هذه الأفكار، التى يطرحها أفلاطون، تقوم على حقيقتين، أساسيتين : أولاهما : أن الناس يختلفون فى المواهب وبالتالى يؤدون بعض الأعمال بطريقة أحسن من غيرهم. والحقيقة الثانية أن المهارة تكتسب فقط عندما يكرس الناس أنفسهم مقبلين على العمل الذى يتفق مع استعدادهم الطبيعى[١٧].

ويبدو أن فكرة الحاكم الفيلسوف قد أصبحت فكرة ليست غريبة الآن على تفكير افلاطون، اذ هي تساير منطق اختلاف المواهب والتخصص لأنه العالم العارف بكل أمور رعاياه.

وقد رأى أفلاطون أن المشكلة التي تواجه المجتمع ليست مشكلة تقسيم الأفراد حسب مواهبهم، لأن هذا التقسيم تفرضه الطبيعة قسراً على الأفراد، ولكن المشكلة الحقيقية هي اتاحة الفرصة للمواهب المختلفة لكي تكتسب المران الكافي الذي يؤهلها لبلوغ الكمال الذي يمكن المجتمع في النهاية من تحقيق أغراضه السامية، وهنا تظهر لنا أهمية الحاكم الفيلسوف ومكانته في المجتمع، فهو الفرد الوحيد الذي لديه المعرفة الكافية لوسائل تنمية مواهب الأفراد الطبيعية، وتوجيه المجتمع نحو تحقيق أغراضه السامية[١٨].

ويبين أفلاطون أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفي النزعة، محباً للمعرفة، وديعاً مع أصحابه، شديدا مع أعدائه، يقول أفلاطون «الحاكم الكفوء في عرفنا .... فلسفي النزعة، عظيم الحماسة، سريع التنفيذ، شديد المراس»[١٩].

٢- نظام الطبقات : Classes

يعتبر أفلاطون الدولة بمثابة شخص أو وحدة حية مكونة - كالفرد - من أجزاء منسجمة تترابط ببعضها البعض وتهدف إلى غرض واحد هو تحقيق الخير.

ومحاولة أفلاطون ايجاد تحليل واحد يفسر به الدولة والفرد معاً أو صلته إلى أن كل دولة تحتوى على ثلاث وظائف ضرورية :

١- سد الحاجات الطبيعية.

٢- حماية الدولة من الخطر الخارجي.

٣- حكم الدولة[٢٠].

وقد ارتبط هذا التقسيم الثلاثي لوظائف الدولة بالتقسيم الطبقي الذي اقترحه أفلاطون لمجتمع دولته المثالية، وهو تقسيم ثلاثي - أيضاً - أركانه الآتية :

١- طبقة العمال المنتجين : Producing Class وتقوم بمهمة اشباع حاجات الأفراد جميعاً وتضم جميع من يقومون بالنشاط الاقتصادى من زراع وصناع وتجار.

٢- طبقة الجنود المحاربين : Military Class وتضطلع بمهمة الدفاع وحماية الدولة ضد الاعتداءات الخارجية.

٣- طبقة الحكام : Governmental Class وتقوم بمهمة وضع القواعد المنظمة للجماعة وادارة شئونها أو قيادة زمامها(٢١).

ومن الملاحظ أن هذا التقسيم الطبقى فى مدينة أفلاطون يقترب كثيراً من التقسيم الذى قال به من قبل هيبودام. الا أن هيبودام كان يسوى بين الطبقات الثلاث ويجعل اختبار الحكام فى أيدى الطبقات الثلاث ومن بين أفرادها وذلك عن طريق الانتخاب.

أما أفلاطون فقد رأى أن أساس تقسيم المجتمع إلى هذه الطبقات يرجع إلى اختلاف استعدادات الأفراد، فهناك ثلاثة أنواع من الناس :

١- أولئك الذين أهلتهم الطبيعة للعمل لا للحكم.

٢- أولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أن يكونوا تحت مراقبة غيرهم.

٣- أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم.

وجدير بالذكر أن هذا التقسيم إلى فئات ثلاث ليس من قبيل النظام الطبقى المعروف، اذ أن الانتساب إلى هذه الفئات أو الطبقات ليس وراثياً، بل على العكس نجد أن أفلاطون يرمى – من خلال هذا التقسيم – إلى مثل أعلى هو ايجاد جماعة يباح لكل طفل يولد فيها الانتفاع بأرفع أنواع التدريب الذى يتلاءم مع ميوله، ويرتقى فيها كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة التى تؤهله أعماله ليشغلها عن جدارة، وبهذا يمكن القول أن أفلاطون كان متحرراً من التعصب الطبقى تحرراً تاماً(٢٢).

ولقد دفعت هذه النظرية أفلاطون إلى القول بأن طبقة الحكام هى الطبقة الوحيدة التى يشتمل فيها الذكاء والحكمة. وعلى الرغم من اشادته المتكررة بمهارة طبقة الصناع الا انه كان يرى أن كفاءتهم السياسية تتمثل فى الطاعة فحسب، أى أنهم معدومو

الكفاية السياسية، ولا يمكن أن يكتسبوا المعرفة السياسية عن طريق التعليم أو المران أو الخبرة.

ويجب ألا يفهم من ذلك أن أفلاطون كان يقصد التقليل من أهمية أرباب الحرف بالقياس إلى الطبقات الحاكمة، فقد أراد في الواقع أن يبين أن الطبيعة هي التي تفرض هذا التقسيم، الذي هو لازم للمجتمع الكامل، فلا يجوز للمجتمع أن يعمل على ازالة الفوارق الطبيعية(٢٣).

وقد أطلق أفلاطون على الطبقتين الثانية والثالثة لقب «حراس دولة المدينة» ويتولى هؤلاء الحراس Guardians القيام بمهمة الحكم في الدولة وادارة شئونها والدفاع عن سلامتها، أي أن أصطلاح «الحراس» يشمل من نطلق عليهم اليوم : الوزراء ومرؤوسيهم وأعوانهم من موظفي الدولة، كما يشمل رجال الجيش ورجال القضاء(٢٤).

ولكي يسهل افلاطون على الأفراد قبول فكرة هذا التقسيم فانه يلجأ إلى الدين، أي إلى الادعاء بأن لذلك التقسيم أصلاً دينيا، وذلك بأن نقول للأفراد أن أصل الجنس البشري انما نشأ في باطن الأرض – التي هي بمثابة الأم الكبرى – ولقد كان مما يسر الآلهة، اذ ذاك، أن يمزجوا ببعض الأفراد ذهباً وبالبعض الآخر فضة وبالأخرين نحاساً وحديداً، فطبقة الحكام كانت من الذهب، وطبقة المحاربين من الفضة، والطبقة المنتجة من الحديد والنحاس(٢٥).

ولأن الفضيلة عند أفلاطون هي المعرفة، ولأن هناك حقائق مطلقة يدركها البعض دون البعض الآخر بفضل مواهبهم وبصيرتهم النافذة، فمن الطبيعي أن لا يتساوى الأفراد. فالأفراد يختلفون من حيث المواهب والقدرات والعقول والأحاسيس – ولذلك يقول أفلاطون أن الديمقراطية وهم وخداع وزيف لأنها تقوم على أساس المساواة بين الأفراد. وهذه المساواة لا وجود لها في الواقع(٢٦).

ويبدو أن أفلاطون من خلال عرضه لنظام الطبقات لا ينجو من النقد الذي يتمثل في اتهامين(٢٧) : الاتهام الأول : يتمثل في ارتكاز الدولة على نظام طبقي تبدو فيه بعض ملامح نظام الطوائف، وخاصة أنه يفترض وجود حاجز كبير بين الطبقة الحاكمة والطبقة المنتجة. أما الاتهام الثاني : فأساسه أن الحكومة تعتمد على نظام من الحكم يوحد الدولة

باخضاعها إلى سيادة فردية بدلاً من توحيدها بخلق ارادة عامة واحدة.

٣- العدالة Justice

مما لا شك فيه أن الموضوع الرئيسى، لجمهورية أفلاطون هو العدالة، ذلك الموضوع الذى تدور حوله المناقشة خلال هذه المحاورة التى يضع فيها أفلاطون نظام الدولة المثالية ويربطها بنظريته فى المثل والأخلاق .

وقد عرض أفلاطون فى بداية كتابه «الجمهورية» ثلاث تعريفات للعدالة، التعريف الأول، هو تعريف فيفالس من أن العدالة هى اتفاق أعمال الانسان مع التقاليد الجارية[٢٨]، ولكن هذا المذهب الفلسفى لا يصلح لأن التقاليد فاسدة. وكان، همّ أفلاطون أن يهدم القديم وأن يزلزل قواعد التقاليد البالية، فهاجم الشعراء والسوفسطائيين والفنانين والساسة ورجال الدين.

والتعريف الثانى هو تعريف تراثيماخوس من أن العدالة هو مصلحة الأقوى. أو بعبارة أخرى القوة هى الحق[٢٩]. ويترتب على ذلك أن مقياس السلوك هو ارادة الشخص ومقياس السياسة ارادة الحاكم، وهذا المذهب هو مطية الاستبداد والظلم.

والتعريف الثالث يتمثل فى نظرية غلو كون، وهى أن الظلم من شيم النفوس. وفعل الناس له حسن ووقوعه عليهم قبيح، فلما رأى الناس أنهم يظلمون ويظلمون، فيحربون لذته ومرارته. اتفقوا فيما بينهم ألا يظلم بعضهم بعضاً[٣٠]. فشرعوا القوانين والعرف، وسموا القانون عدلا. فاذا كانت العدالة فى التعريف السابق ثمرة المصلحة فهى هنا نتيجة الخوف.

ولكن ماذا يفعل أفلاطون ازاء هذه المذاهب القوية. والتى لا يزال كثير من الناس يعتنقونها؟ أخذ يمتحن فكرة اللذة ويبحث عن طبيعة النفس، وطبيعة الموجود. وصلة النفس بالخير والشر. والفضيلة والرذيلة. فأولئك الذين ذهبوا إلى أن الانسان بطبعه يميل إلى تحقيق لذاته والجرى وراء شهواته على حساب غيره، ويؤثرون الظلم على العدل، مخطئون فى فهم الطبيعة البشرية، لأن هناك فرقاً بين الخير واللذيذ ... وليس الخير ايثار لذة على أخرى وليس الحق هو القوة، ولكن خير النفس فى الزهد وممارسة الرياضة لتتعلم التناسب، وتنطبع على النظام والانتظام[٣١].

من هنا بدأ أفلاطون يطور نظريته فى العدالة، فالعدالة عنده تعنى اتحاد يؤلف بين الأفراد، يجد كل واحد منهم الدور الذى يقوم به فى الحياة وفقاً لاستعداده الفطرى وخبرته ومرانه[٣٢].

وهكذا يكون معنى العدالة منصرفاً إلى تحقيق حالة محدودة وهى اعطاء كل فرد ماله – العمل بحسب حالته القائمة بالفعل وفى ضوء مؤهلاته وخبراته – وما عليه – تأدية الأعمال التى يتطلبها المركز الذى يشغله[٣٣].

والعدالة فضيلة خاصة وعامة، فهى فضيلة خاصة لأنها تعطى الفرد عملا معينا فى المجتمع وتجعله صالحا لأداته. وهى فضيلة عامة لأن المجتمع يكون صالحا اذا شغل كل فرد فيه العمل الذى هو أهل له. وبذلك يستفيد المجتمع من عمل الفرد، ويستفيد الفرد من المجتمع، لأنه أوجد له مركزاً خاصا به، وأتاح له الفرصة التى تمكنه من أداء عمله خير أداء[٣٤].

والعدالة عند أفلاطون جزء من الفضيلة البشرية، والفضيلة هى الصفة التى تؤهل الانسان ليغدو صالحا أو خيراً. ولذا فانه لكى تتضح صورة العدالة يجب البحث عنها فى نطاق الدولة.

ولقد تعرض أفلاطون لدراسة نشأة الدولة وتطورها عبز التاريخ لكى يكشف من خلال هذا التطور نمو فكرة العدالة، وقد انتهت به دراسته إلى تصور تركيب مثالى للدولة فيه العدالة على أكمل وجه.

ولكى يوضح لنا أفلاطون مفهوم العدالة فى دولته المثالية يعود إلى الكلام عن النفس وقواها والفضائل المقابلة لها، فالنفس لها ثلاث قوى هى : الناطقة والغضبية والشهوانية، ولكل منها فضيلة خاصة بها، كذلك فإن كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالى عند أفلاطون :

فالنفس الناطقة : تقابل طبقة الحكام – وفضيلتها الحكمة.

والنفس الغضبية : تقابل طبقة الحراس – وفضيلتها الشجاعة.

أما النفس الشهوانية : فتقابلها فئات الشعب من زراع وصناع وتجار – وفضيلتها العفة.

اذن لدينا ثلاث فضائل تقابل ثلاث طبقات فى المجتمع فما هو اذن موضوع العدالة منها؟ ينتهى افلاطون الى القول بأن مبدأ تقسيم العمل فى الدولة قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة، ثم أن خلاص النفس مشروط بعدم مبالغة احدى قواها وطغيانها على القوى الأخرى، أى فى حفظ التناسب بينها وكذلك فى التعاون الوثيق لتحقيق صحة النفس – وذلك هو مفهوم العدالة وطبيعتها الحقة بالنسبة للنفس، وأما نقيض العدالة فهو طغيان احدى قوى، النفس على قواها الأخرى.

فكذلك تكون العدالة فى الدولة اذ تتمثل فى حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث، وهذه هى وظيفة الحاكم الفيلسوف. فالعدالة فضيلة لا يمكن تحقيقها الا عندما يصبح الحاكم فليسوفا. وبذلك تصبح فضائل النفس هى بعينها فضائل الدولة من حكمة وشجاعة وعفة وعدالة وهذه كلها تتحقق فى الدولة المثالية(٣٥).

ومن هنا يمكن القول أن أفلاطون قد طبق نظريته الأخلاقية على دولته المثالية، اذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة، شجاعة، عفيفة، عادلة، ومن هنا تصبح السياسة عند افلاطون أخلاقا موسعة.

وقد ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته، اذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالخير وبالمثل، ويتخذ من المعرفة الكلية زادا ومعينا – وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها(٣٦).

ولعل أفلاطون – بنظريته هذه – انما كان يقدم، للمبدأ العصرى «الرجل المناسب فى المكان المناسب» الا أن أفلاطون يطور هذا المفهوم ليجعله يشمل كل عمل يمتنع عن إتيانه الانسان استجابة للصالح العام للوطن، ودرءا للمنفعة الشخصية المحدودة، ومن ثم يكون العدل بصورة عامة عند أفلاطون هو نوع من المفهوم الحديث للأخلاق(٣٧).

ولكن اذا كان أفلاطون قد نادى بأن تلتزم كل طبقة بحدودها الخاصة، وأعتبر أن هذا المبدأ هو قوام العدالة، وهو الأساس الأول فى بناء دولته المثالية، الا أن فكرة العدالة بهذا الشكل لا تعدو الا أن تكون المحافظة على الأمن والنظام العام، وليس ما توفره الدولة لرعاياها من الحرية والحماية كأسس الحياة.

فالحرية عند أفلاطون انكار، للفضيلة، اذ ليس فى وسع أحد أن يختار مكانة ولا واجبه بل أننا نجد أفلاطون ينصح بأن لا يتاح للمواطنين قراءة أى شئ الا بعد أن تكون الدولة قد وافقت عليه[٣٨].

كذلك فإن أفلاطون فى تحليله لمبدأ العدالة قد جعل مسألة التحليل مزدوجة : فالعدالة أولاً صفة للفرد وهى بهذا المعنى حقيقة مستقلة، ثم هى ثانيا صفة للدولة وبهذا المعنى، تعبر عن خصائص أخرى مختلفة[٣٩].

ان العدالة عند أفلاطون لم تكن تقتضى المساواة، لأنه من الممكن فى اعتقاده، أن يقع تفاوت فى السلطة والحقوق دون أن يكون فى ذلك ما ينافى العدالة. فالسلطة كلها من حق الحكام لأنهم أحكم أعضاء المجتمع، وأن الظلم لا يقع فى هذا الصدد الا اذا وجد بين أفراد الطبقتين الأخريين، من هم أكثر، حكمة من بعض الحكام. ولهذا فإن أفلاطون يحتاط لذلك فيجيز رفع المواطنين، أو خفضهم، رغم اعتقاده أن ميزتى المولد، الطيب والتعليم الجيد سيؤديان إلى نتيجة فى معظم الحالات، وهى أن يأتى أبناء الحكام أفضل من أبناء الآخرين[٤٠].

أما تعريف العدالة عند أفلاطون فقد اعتبر البعض أنه لا يتضمن أى معنى قانونى، اذ جاء خاليا مما يتضمنه اللفظ اللاتينى Jus أو اللفظ الانجليزى Right من معنى القدرة على مباشرة تصرفات ارادية فى ظل حماية القانون وبتأييد سلطة الدولة[٤١].

ولكن هذا النقد يمكن الرد عليه بأنه خارج عن الموضوع لأن العدالة التى يتحدث عنها أفلاطون ليست فى الحقيقة عدالة على الاطلاق، بل هى روح كامنة فى النفس لا تتحلى فى صورة حق ملموس، ولا فى صورة أى قانون. كذلك فان اليونانيين – كما يرى باركر – يبدو أنهم لم يكن لديهم كلمة تقابل كلمة Jus اللاتينية. وهى كلمة لا يقتصر معناها على معنى كلمة «الحق» فقط، بل تعنى إلى جانب ذلك، بل وأكثر من ذلك، ما يفهم من كلمة «العلاج» أى أنها تدل على شئ واقعى ملموس «معترف به ويمكن أن تنفذه سلطة انسانية «هذا الشئ هو جماع القواعد الواقعية التى تتبعها دور القضاء، سواء كانت وليدة العادة أم الأحكام القضائية أم القانون. وتصور أفلاطون للعدالة بهذا المعنى لم يبتعد كثيراً عن الأفكار السائدة فى اليونان آنذاك[٤٢].

٤- الفكر الشيوعى عند أفلاطون :

عندما وضع أفلاطون أسس دولته المثالية - فى الجمهورية - رأى أن هذه الدولة يجب أن تحتوى على حرف متنوعة تكفى لسد الحاجات المختلفة لجميع المواطنين، وكلما تطورت الدولة فى المدنية ازدادت حاجاتها وتنوعت حتى تشمل الحاجات الضرورية والحاجات الكمالية، فتزداد رغبة الدولة فى أن تضم اليها، ما تستطيع من الأراضى الملاصقة لها ليعينها ذلك على تحصيل هذه الحاجات. وكذلك يجب على الدولة أن تدافع عن مدنيتها ضد أطماع الدول المجاورة لها ومن هنا تظهر الحاجة إلى وجود جيش قوى، ثم إلى وجود طبقة الحكام.

وتمشياً مع رأى أفلاطون يجب على كل طبقة من هاتين الطبقتين - الجند والحكام - أن تتخصص فى عملها، كما يجب أن يتاح لها فرصة التعليم الكافى، وأن تعيش كل طبقة فى مكان يمكنها من الاشراف على عملها اشرافا تاما، سواء أكان هذا العمل يتعلق بالسياسة الداخلية، أم بالدفاع عن الدولة.

لذلك فان حياة هاتين الطبقتين يجب أن تنظم بطريقة تضمن عدم تحولهم إلى أعداء للمواطنين. ويرى أفلاطون أن خير ضمان لنزاهة أفراد طبقتى الجند والحكام، وتفرغهم لعملهم يكون بما يأتى :

١- تحريم الملكية الخاصة - على أفراد هاتين الطبقتين سواء كانت منازل أو أرض أو مال أو غير ذلك وجعلهم يعيشون فى شبه معسكرات ويتناولون طعامهم على موائد مشتركة.

٢- الغاء الزواج الفردى الدائم واستبدالة بالانسان الموجه وفقاً لمشيئة الحكام بهدف انتاج أفضل سلالة ممكنة[٤٣].

فالغاء الملكية والأسرة فى دولة أفلاطون المثالية كان يهدف منه تجنب كل ما من شأنه أضعاف الدولة لأسباب مادية أو أدبية، اذ أن وجود مصالح خاصة يثير احتمال تعارضها مع المصلحة العامة وبالتالى اضعاف الدولة، كما أن التعارض بين مصالح الأفراد يؤدى إلى المساس بقوة الدولة خاصة بالنسبة لطبقتى الجند والحكام. وسدا للذرائع، وأملاً فى تقوية دولته، رأى أفلاطون الغاء الملكية والنظام الأسرى[٤٤].

أما عن الغاء الملكية : فقد كان افلاطون يعتقد أن المال مفسدة لهاتين الطبقتين - الجند والحكام - ومصدراً لقيام صراع داخل نفوسهم : صراع بين الواجب والصالح العام من ناحية وبين الصالح الخاص - الذى يدفع اليه السعى وراء المال والحرص عليه - من ناحية أخرى. وقد رأى أفلاطون أنه لا سبيل إلى معالجة جشع الحاكم ووضع حد لذلك الصراع الا عن طريق حرمان الجند والحكام من حق الملكية.

ويؤكد أفلاطون على ذلك بقوله «لا يملك واحد منهم مسكنا أو مخزنا، يحظر دخوله على كل من يشاء عندما يريد «ويحرم عليهم تناول الذهب أو الفضة، أو التزين بهما ووضعهما على الملابس، أو الشرب فى أوان من هذه المعادن الثمينة. وكذلك يرى عدم اعطائهم رواتب أو أجر على ما يقومون به من أعمال ولكنهم يحصلون على الضروريات اللازمة لهم بتعيين منتظم من المواطنين(٤٥).

ولم يكن أفلاطون يهدف من وراء ذلك هدفاً اقتصاديا - أى العمل على رفع مستوى معيشة الشعب أو بعض طبقاته - وانما كان هدفه سياسيا، ذلك لأنه انما كان يهدف إلى تحقيق أو فى وأوفر قدر مستطاع من الوحدة داخل الدولة، وكان يرى أن الملكية الخاصة لا تصل به إلى ذلك الهدف لأنها مصدر للمنازعات والخلافات بين الأفراد كما كان يهدف إلى تحقيق أعلى درجة وأغلى قدر من الولاء للوطن من جانب جنده وحكامه، وكان يرى فى الغاء الملكية سبيلاً إلى ذلك الهدف.

وبذلك تختلف شيوعية أفلاطون - لو صح هذا التعبير - عن شيوعية كارل ماركس - الشيوعية الحديثة - التى هى فى جوهرها ذات صبغة اقتصادية، كما تختلف عنها من ناحية أخرى هامة وهى أنه بينما تحرم شيوعية أفلاطون ملكية الأموال فى مختلف صورها - أى بما فى ذلك النقود - فان شيوعية ماركس انما تلغى فحسب ملكية وسائل الانتاج - كالأرض والمصانع والمناجم - وتقرر للفرد حق ملكية النقود(٤٦).

بل أن البعض قد أعتبر أن نظام أفلاطون هذا لا يعتبر شيوعيا، ذلك لأن الشيوعية تقوم على الغاء الملكية الخاصة، واحلال ملكية الدولة للأموال محل ملكية الأفراد. فاذا كان تحريم الملكية فى مدينة أفلاطون مقصوراً على طبقتى الجند والحكام، فلا يمكن

القول بوجود نظام شيوعى، لأنه يبقى أن الطبقة الثالثة - طبقة المنتجين - تتمتع بحق تملك الأموال ملكية خاصة. لذلك فقد أنتقد أرسطو أفلاطون فى أنه، يحرم على الطبقات العليا تملك الأموال بينما يبيحه للطبقات الدنيا(٤٧).

أما من حيث تحريم الزواج وما يتبعه من شيوعية النساء والاطفال، فقد كان السبب الأساسى الذى جعل أفلاطون يقول به، أنه كان ينظر إلى العاطفة العائلية كمنافس قوى لعاطفة الولاء نحو الوطن والدولة فى نفوس الجند والحكام، أى أنه كان يرى أن من شأن العاطفة العائلية أن تضعف من سلطان العاطفة الوطنية.

والغاء الزواج بالنسبة لطبقتى الجند والحكام يحقق سبباً اضافيا لقوة الدولة وذلك بفضل ما يتيحه من تحسين النسل. وتحسين النسل البشرى أى الذرية عند أفلاطون، مثل تحسين النسل فى الكائنات الأخرى عن طريق التهجين وغيره، من العوامل الأساسية لتحقيق قوة المجتمع، ويتم تحسين النسل بحدوث الجماع بين أصلح الأشخاص من الجنسين. وهذه الصلاحية تأتى من عوامل عديده وراثية وغير وراثية، فمثلاً طبقة الجنود يكون ناتج جماعها أقوى الرجال، وأكثر الأجسام صحة يكون لها تأثير على ميلاد أصلح أصلح الأفراد، وأجمل النساء يلدن أجمل الأطفال(٤٨).

ويرى الدكتور على عبد القادر أن الغاء نظام الأسرة عند الطبقة العليا بشقيها لا يعنى أن أفلاطون كان يدعو إلى اباحية أو أتصال جنسى غير مشروع، ولكن على العكس كانت الفائدة العائدة على الدولة ككل هى المقياس والمعيار الصارم لمثل تلك الصلات والعلاقات الجنسية - وكأننا بمعيار المصلحة العامة نستبدل المقدس والعاطفى بما كان ذا فائدة للمجتمع عامة، فيجمع الذكر الآدمى، المناسب - ٢٥ - ٥٥ عاما - إلى الأنثى الآدمية المناسبة - ٢٠ - ٤٠ عاما - فى الوقت والمناخ المناسبين - عند هبوب الرياح الشمالية الباردة - فى حفلات خاصة، تقدم فيها القرابين، وتتلى فيها الأناشيد، وفى هذه المناسبة يسمح للشباب القوى المتفوق بزيجات أكثر لانجاب أكبر عدد من الأولاد الذين يماثلون آباءهم(٤٩).

ويسمح للرجل الشجاع أن تكون له علاقات زوجية أكثر من الآخرين، وتترك له حرية الاختيار فى هذه الشئون أكثر من سواه، لينجب أكبر عدد مس الأطفال، يمكن الحصول عليه من هذا الأب(٥٠)

وقد رأى أفلاطون أن يوضع الأطفال فى مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس متخصصون، وتأتى الأمهات يرضعنهم دون أن يعرفنهم، وبذلك لا توجد بينهم صلة قربى معروفة ولكنهم جميعاً يعدون بمثابة أسرة واحدة، فيتسع مجال التعاطف والتحاب بينهم جميعاً.

واذا كان أفلاطون لا يحرم حق تكوين الأسرة على طبقة الشعب - الزراع والصناع والتجار - فانه كان يرى مع ذلك ضرورة فرض رقابة عليها للعمل على منع زيادة عدد السكان زيادة بالغة، كما كان يرى أن يعدم كل طفل اذا ولد ناقص التكوين، وكذلك يعدم الولد اذا كان فاسد الأخلاق لا يرجى له صلاحا والمريض اذا كان لا يرجى له شفاء[٥١] ومع ذلك كان يرى أفلاطون أن على الادارة الطبية أن تسبغ خدماتها على أصحاء الأبدان والعقول، مع أهمال السقماء ليموتوا، واعدام الأشرار الفاسدين غير القابلين اصلاحا[٥٢]. لذلك فان فلسفة أفلاطون هذه تعتبر المصدر الأول لفلسفة نيتشة وفلسفة النازيين[٥٣].

خلاصة القول أن شيوعية النساء عند أفلاطون تختلف كثيراً عن الفكرة الشيوعية الحديثة : تلك الفكرة التى تطلق حرية الشهوات وتحرم الزواج بوصفه قيداً على هذه الحرية. أما فكرة الشيوعية عند أفلاطون فقد كان مدفوعا اليها بدافع آخر يختلف تماماً، ألا وهو دافع مصلحة الدولة، فالنساء فى نظر أفلاطون مواطنات لهن نفس الحقوق ويمارسن نفس الوظائف كالرجال تماما[٥٤]، مع فارق وحيد هو أن لهن فوق ذلك وظيفة خاصة بهن، ألا وهى انجاب المواطنين للدولة. فأنجاب المواطنين وظيفة عامة. وما ينجبنه من أطفال يكون للدولة وليس لهن. وتبعاً لذلك، لا يطلق أفلاطون حرية الشهوات، بل على العكس يراقب ممارستها ويضع القواعد المنظمة للاجتماع بين الرجال والنساء، حتى أنه يجعل الجماع بالقرعة بأمر الحكام وتحت اشراف الكهول[٥٥].

ومع أن أفلاطون لم يكن يقصد الدفاع عن حقوق المرأة، وانما كان يعتقد أن ذلك هو ما توحى وتوصى به المصلحة العليا للدولة، الا أن التمادى فى الخيال الفلسفى وجهله بالمرأة قد أعمياه عن تفهم أبسط المبادئ فى العلاقة بين الرجل والمرأة.

لذلك فان أفلاطون - هنا قد لا يحتاج إلى كثير من الجهد، ذلك أنه إلى جانب

نقده في الجوانب اللا أخلاقية التى تضمنها قوله بشيوعيه النساء والأطفال، فانه يتعرض لعدة انتقادات من تلميذه أرسطو تتمثل فيما يلى :

١- ينتقد أرسطو شيوعية الملكية من منطلق كون الفرد لا يبذل كل عنايته واهتمامه الا لما يملكه شخصياً. واذا كان توزيع حاجات المعيشة والأجور على قدر حاجة الفرد لا على قدر ما يقدمه من عمل، فان ذلك سيكون مدعاه إلى تذمر أولئك الذين يعملون أكثر من غيرهم ولا ينالون أكثر من الغير الذى لا يعمل الا قليلاً.

٢- ان الشيوعية تغلق الباب أمام الحرية، اذ كيف يمكن أن يكون الفرد حراً - كما يقول أرسطو - اذا لم يكن هناك شيئ يمتلكه له فيه حرية التصرف؟

٣- ينتقد أرسطو أفلاطون فى الغائه لنظام الأسرة وقوله بشيوعية النساء والأطفال، لأن ذلك يتلاءم مع عادات وخصال بعض فصائل الحيوان، ولكنها لا تتفق مع الآداب التى يجب أن يتصف بها الانسان. وحين يعتبر كل مواطن أن آلاف الأطفال الذين تضعهم الدولة هم أطفاله فسوف تقل عنايته بأمر تربيتهم(٥٦).

٤- ان تطبيق شيوعية أفلاطون على بعض الطبقات دون البعض الآخر سيترتب عليه قيام دولتين داخل الدولة : دولتان تعارض أحداهما الأخرى وهو أمر لا يتفق مع وحدة الدولة التى تطلع اليها وطالب بها أفلاطون(٥٧).

٥- التربية والتعليم Education

يعتبر أفلاطون أن التعليم وسيلة ايجابية لتحقيق دولته المثالية، لأن التعليم هو الوسيلة الناجحة التى تمكن الحاكم من ادراك كنه الطبيعة البشرية ومن توجيهها نحو الهدف المنشود فى الدولة المثالية.

ويرى أفلاطون أن الدولة منظمة تعليمية، فإذا صلح تعليم المواطنين فى الدولة استطاعوا فى يسر أن يتبينوا حل الصعوبات التى تعترضهم، وأن يواجهوا الشدائد عند قيامها. وأن الدور الذى يناط بالتعليم فى دولة أفلاطون المثالية ليلفت النظر إلى حد جعل البعض يعدونه البحث الأساسى فى الجمهورية(٥٨).

فاذا كانت الفضيلة هى المعرفة فلا جرم أن يستطاع تعليمها، وأن يكون نظام التعليم

الذى يكفل ذلك هو الجزء الجوهرى فى الدولة المثالية. فمن وجهة نظر افلاطون يمكن بنظام تعليمى جيد تحقيق كل تقدم. أما أن أهمل التعليم فان أى عمل آخر تؤديه الدولة يكون غير ذى شأن.

ويستهدف أفلاطون من نظامه التعليمى، وضع كل فرد فى الوظيفة، ومن ثم فى الطبقة التى تتمشى مع طبيعته، وهذا هو الهدف الأول، أما الهدف الثانى فهو الوصول إلى الحكمة وتنمية الغالب منها عند الفرد(٥٩).

أى ان الهدف من التعليم والاهتمام به هو انتقاء اصحاب الحكمة بالتعرف على استعداداتهم الطبيعية وصقل مواهبهم وتنميتها للوصول بهم الى الحكم القائم على التخصص تحقيقا للعدالة.

ولعل افلاطون كان من رواد اعتبار عملية التعليم مجالا مفتوحا لا يلتزم بأعمار محددة، بل اقترح نظما تكفل تدريب وتعليم الكبار لتحقيق الحكم الصالح الواعى والخدمة العامة المستنيرة(٦٠).

وعلى هذا الأساس – ولما للتعليم من أهمية عند افلاطون – فقد جعله نظاما اجباريا وتحت رقابة الدولة، باعتبار أن الدولة لا تستطيع أن تترك شئون التعليم للحاجة الملحة، وأن يكون مصدرا للتجارة – كما كان عند السوفسطائيين – بل عليها أن توفر بنفسها الوسائل اللازمة لذلك، وأن تتأكد من أن المواطنين يحصلون بالفعل على الاعداد اللازم، وأن تتثبت من أن نوع التعليم الذى يعطى فعلا يتلائم مع رفاهية الدولة وتجانسها(٦١).

وهو اذ يرى تطبيق ذلك اجباريا ينتقد نظم التعليم المتبعة وقتئذ فى دولة المدينة، وهى النظم التى تترك للأفراد حرية اختيار نوع التعليم الملائم لأولادهم دون نظر الى ميلوهم، أو استعداهم الفطرى. ويعيب على تلك النظم أيضا أنها تحرم الغالبية العظمى من الشعب من التعليم بسبب عدم قدرتهم على تحمل مصاريفه، وقد كان افلاطون يؤمن ايمانا عميقا بحق الأفراد جميعا فى التعليم لا حرصا على حقوق الأفراد فحسب، ولكن حرصا على المصلحة العليا للمجتمع(٦٢).

والتعليم عند افلاطون ينصب على ناحيتين رئسيتين هما الموسيقى والألعاب، ولكل

من هاتين الكلمتين، معنى، أوسع من معناها القائم الآن: فالموسيقى تشمل كل شئ فى عالم الفنون وهى تكاد تشمل بمعناها ما نعنيه اليوم بكلمة «ثقافة». أما الألعاب الرياضية فانها تعنى كل ما يتعلق بتدريب البدن وصلاحيته، وهى أوسع قليلا مما نسميه الآن «تمرينات بدنية»(٦٣).

وكان التعليم يقوم على سلسلة من المراحل الدراسية والامتحانات لتصفية الأفراد كل حسب قدراته ونزعاته.

وتبدأ المرحلة الأولى من السن المبكرة للأحداث(٦٤) بتلقى دروسا فى الموسيقى والجمباز. وتشمل الموسيقى دراسات الشعر الجيد الذى تشرف الدولة على اختياره وتنقيته من شوائب خرافات الشعراء العابثين، وعلى أن يتضمن المثل العليا التى يجب على النشئ استيعابها والايمان بها. وقد طالب أفلاطون باخضاع شعراء المستقبل لرقابة الحاكم حتى لا يقع بين أيدى الشباب ما يمكن أن يؤثر فيهم تأثيرا خلقيا سيئا(٦٥) ذلك ان افلاطون لا يذهب الى ما ذهب اليه الفكر الحديث من أن العقل السليم فى الجسم السليم، اذ أنه يرى العكس حيث انه اذا ما صلحت النفس تسطيع أن تجعل الجسم متكاملا(٦٦).

أما المرحلة الثانية – ومدتها عشر سنوات – فتكون لمن نجح وأثبت جداره فى المرحلة الأولى، وقد ركز أفلاطون فيها على دراسة الرياضيات – التى تعتبر فى حقيقة الأمر رياضة فكرية وتدريباً حقيقياً للذهن – والفلك لمحاولة الاضطلاع على القوانين التى تحكم هذا الكون – لينتقل الدارس بعد ذلك إلى دراسات فلسفية وهى مباحث لا دراك ومعرفة قيم الحق والخير والجمال.

وتبدأ المرحلة الثالثة بعد ذلك، ومدتها خمس سنوات، ولا يرتقى اليها الا كل من خبر الحياة بسلمها وحربها، وامتاز فيما سبق من دراسات . وفى هذه المرحلة يدرس الطالب مادة الفلسفة أو الجدل الديالكتيكى مقرونا بالتأمل الميتافيزيقى لأن هذه المواضيع بمجموعها تساعده على تكوين وتشجيع الفكر الفلسفى وبالتالى تجعله على عتبات التأمل الفلسفى(٦٧).

وخلاصة الأمر أن من يفشل فى المراحل الأولية ينتمى إلى طبقة المنتجين، ومن لا

يستطيع اجتياز المرحلة الثانية يصبح من فئة المدافعين عن الوطن. أما القلة التى تستطيع اجتياز هذه المرحلة من أصحاب الحكمة فيؤهلون ليصبحوا فلاسفة حكاما ومن ثم تكثف عليهم الدراسات الفلسفية والقدرة على التأمل.

وجدير بالذكر أنه بعد الدراسة المنظمة فى المراحل المذكورة - حيث تكون القلة القليلة من المتميزين قد وصلت فى الاختبارات التتابعية السابقة إلى سن الخامسة والثلاثين - يبدأ هؤلاء مرحلة جديدة من الممارسة العملية لأنشطة الدولة المختلفة لاكتساب الخبرة العملية ومواجهة الاغراءات الوظيفية وذلك لمدة خمسة عشر عاما، فمن يثبت بعد ذلك أنه تخلص من نوازع نفسه بحيث لم تعد الأهواء والشهوات تستميله أو تستهويه فذلك هو الذى يصلح لعملية الحكم، وهكذا تستطيع طبقة السياسيين تحمل تبعاتها والاضطلاع بمسئولياتها دونما خشية من سوء استخدام للسلطة الممنوحةلهم.

ولم يفرق أفلاطون فى برنامجه لاختبار الأفاضل والمميزين من الرجال والنساء، اذ أنه يساوى بينهم، ليس فقط فى التعليم ولكن حتى فى تولى الوظائف بما فيها وظيفة الحكم، وذلك فى محاولة للاستفادة من كافة الطاقات العقلية فى المجتمع(٦٨).

من هنا يمكن القول أن أفلاطون قد جمع فى برنامجه التعليمى بين النظرية والتطبيق ودعم الدراسة المنهجية بالخبرة العملية فى كافة مجالات أنشطة الدولة، كما وازن بين أنواع المعرفة التى تنمى الطاقات المختلفة وصولا إلى اقصاها بحيث تكرس للتأمل الفلسفى، وبذلك فإن القلة التى تستطيع أن تثبت كفاءتها فى كافة تلك المراحل تكون مؤهله لتصبح الفلاسفة الحكام كأوصياء أو حراس للدولة(٦٩).

ويطيب للباحث بعد هذا العرض أن يبين أن خطة أفلاطون التعليمية قد تكاملت إلى حد ما حين جعلها تتراوح بين فكر نظرى وممارسة عملية وحين جعلها تعالج أمور الروح والبدن سويا، ثم أنه حين قسم الخطة إلى مراحل دراسية جعل الارتقاء من مرحلة إلى أخرى رهنا باختبارات وتجارب يسمح لمن يجتازها بمواصلة المسيرة إلى الهدف الأكبر، وهو أكتساب شرف الانتساب إلى طبقة الحكام، ومما يضاف إلى رصيد التكاملية كذلك عدم قصرة العملية التعليمية على الرجال دون النساء، بل شمل الجنسين معاً

حيث أن المواهب قد توجد لدى المرأة كما تكون عند الرجل. اللهم الا اذا اتصلت المقاييس بالقوة العضلية.

الا أن ذلك لا يمنع من ذكر بعض الملاحظات على هذه الخطة التعليمية :

١- على الرغم من دعوى تكافؤ الفرص التعليمية التى نادى بها افلاطون بين أبناء وبنات طبقتى الجند والحكام، فانه أغفل ما دون ذلك من أعضاء مجتمعه - المنتجين - وفى هذا حرمان ليس فقط لهؤلاء الأعضاء من الفرص المتكافئة للترقى والتقدم ولكنه كذلك حرمان للمجتمع من امكانيات خد ما تهم وعلى الأخص من يبرزون منهم، ولعله لم يكن منصفا فى ذلك، حيث أن حرمان القطاع العريض من الشعب من فرص التعليم يضع أساساً لقلاقل قد تعصف بالمجتمع، ثم كيف نستطيع أن نحكم على طبقة كاملة أنها خالية من أية مواهب دون تجريب أو أختبار، وذلك ما سوف يتحاشاه أرسو فيما بعد.

٢- يرى أفلاطون أن أختبار الحكام من بين أعضاء طبقتى الجند والحكام[٧١] يجب أن يتم عبر عملية تعليمية وتربوية طويلة، يصاحبها تدريب عملى، لا يقل استهلاكا لعنصر الزمن بالنسبة لهذه العلمية التربوية، ولا يتفق هذا مع المفاهيم الديمقراطية عموما، والتى ترى أن الحكام يجب اختيارهم عن طريق الانتخاب العام. ولكن ما يخفف من هذا الوقع أن أفلاطون نفسه لم يكن داعيه لديمقراطية مثالية، بقدر ما كان مناديا وعاملاً على تحقيق كفاءة آداء الوظيفة العامة، على أساس من ارستقراطية الفكر[٧٢].

٦- نظم الحكم :

اذا كان فلاسفة الاغريق قد اجتهد كل منهم ليعرض وجهة نظر يعبر فيها عن أفضل نظام يجب أن يكون عليه الحكم، فان أفلاطون كمفكر عظيم لا يمكن أن لا تكون له كلمة فى الشكل الذى يجب أن تكون عليه الدولة.

ورؤية أفلاطون تتمثل فى أن هناك اتجاها مستمرا فى أن تتدهور الحكومات، حتى أكثرها مثالية لتصبح حكومات أقل جودة وذلك نتيجة الطبيعة البشرية وتدهور النزعات المسيطرة على الفئة الحاكمة.

وقد وضع أفلاطون قاعدة لتطور الحكومات وتدهورها مؤداهـا : أن التغيرات التى تحدث لأى نظام تنشأ بدون استثناء فى الهيئة الحاكمة، عندما تصبح هذه الهيئـة موطنـاً للخلافات، وما دامت تستمر متحدة، فهى لا يمكن أن تترنح، ولو كانت تافهـة من الناحية العددية»[٧٣] . وقد جعل أنـواع الدول مرتبة بحيـث تتولـد الواحـدة منهـا عن فساد الأخرى، وبالتالى فان أفلاطون فى «الجمهورية» قسم أنواع الحكومات أو الـدول على أساس أنها فى حالة تدهور فى تطورها. أى أنها تتطـور تطـوراً سـلبياً – فيمـا عدا مرحلتهـا الأخيرة التى منهـا تبـدأ الـدورة من جديد وفقـاً لمنـطق تحليلـه[٧٤] .

ويذهب أفلاطون إلى أن هناك خمسة نظم للحكم :

١- **النظام الملكى أو الارستقراطى Aristocracy** : وهو أكثر الأنظمة كما لا ويهـدف إلى الخير والفضيلة وينعكس فيه نظام الدولة العادلة، لأن الفئة الحاكمة فى هذا النظام – الفلاسفة – تسيطر عليهم أسمى النزعات وهى نزعة العقـل والحكمة.

٢- **النظام التيموقراطى Temocracey** : وهو النظام الذى يحكم فيه أولئك المتطلعون للمجد والشرف، الراغبون فى تحقيق التفوق والانتصارات، فهو اذن حكم الأقلية العسكرية.

٣- **النظام الأوليجاركى Oligarchy** : وهو نظام حكم الأغنياء، حيث ترتفـع النظـرة إلى الثروة وتقييمها. وهذا النظام وان كان يشترك مع النظام الأرستقراطى فى القلة العددية للحكام الا أنه يختلف عنه فى المثل الأخلاقية التى يأخذ نفسه بها.

٤- **النظام الديمقراطى Democracy** : وهو حكم الأحرار، حيث تقرر الحرية ويعظم شأنها.

٥- **النظام الاستبدادى Tyranny or Despotism** : وهو حكم الظالم حيث يسيطر الجهل وعدم الكفاية والظلم السافر[٧٥] .

ولقد أراد أفلاطون أن يوضح أن دولته المثالية لابد أن تمر أو تعانى من أربعة مراحل متدرجة، كل مرحلة من هذه المراحل هى نتاج المرحلة التى سبقتها : فالتيموقراطية هى

وليدة النظام - المثالي - الارستقراطي، والأوليجاركية هي وليدة النظام التيموقراطي، والديمقراطية هي وليدة النظام الأوليجاركي، والاستبداد هو نتيجة مترتبة عن النظام الديمقراطي[٧٦].

ويفسر أفلاطون الانتقال من دولته المثالية إلى الدولة التيموقراطية - وهو أصعب انتقال في دورة نظم الحكم لدى أفلاطون - بأنه يبدأ بعقد الحكام لزيجات غير مناسبة يكون أطفالهن بالتالي غير موهوبين ومن ثم يخلّون عندما يصبحون حكاما بواجباتهم كحكام وينشأ الانقسام تبعاً لذلك ويبدأ التطلع لتملك الثروات الخاصة والتقليل من قيمة الفلسفة.

ويرى أفلاطون أن النظام التيموقراطي وسط بين النظامين الارستقراطي والأوليجاركي، ولهذا فهو يحتفظ بخصائص من هذين النظامين، فهو يشبه نظام الحكم الارستقراطي في احترامه لسلطة الحكام وعزوف المحاربين فيه عن الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية. كما أنه له صفات خاصة به - قد يشبه فيها النظام الأوليجاركي - منها توجسه وخوفه من الحكماء والمفكرين، واتجاهه إلى النفوس الساذجة البسيطة، واندفاعه إلى الحرب وخداعها ومناوراتها أكثر من أهتمامه بالعلم والاستقرار[٧٧].

ويتم الانتقال من التيموقراطية إلى الأوليجاركية عن طريق تكديس الأموال لدى العسكرين في ظل الحكم التيموقراطي، فيضع هؤلاء - الملاك - قانونا يحددون فيه بالاتفاق مبلغاً معيناً - يكبر أو يصغر بحسب قوة المبدأ الأوليجاركي - يمنع بموجبه أي انسان لا تصل ثروته إلى هذا المبلغ من أن يكون له نصيب في الحكم ويتم هذا بالتهديد فان لم يفلح فبالعنف[٧٨].

ويشير أفلاطون إلى أن أهم عيوب النظام الأوليجاركي، تتمثل في اعتباره أن الثروة وحدها هي المؤهل الوحيد للوصول إلى مرتبة الحكم، وعلى ذلك فإن القيادات ستوكل إلى من لا يحسنها.

أما الانتقال من الأوليجاركية إلى الديمقراطية فيتم بتحول الرجال الأشراف المولد إلى فقراء يزدادون يوما بعد يوم نقمة على الأغنياء، وبالتالي يزداد تعطشهم إلى ثورة يكون

فيها الخلاص من هذا الفقر وبانتصار هؤلاء الفقراء تنشأ الديمقراطية، التى تتميز بالحرية.

ويرى أفلاطون أن الديمقراطية نظام مسترذل، لأن مذاق الحرية غير المحدود يؤدى إلى أبعاد المختصين عن السلطة كأشخاص خطرين، وإلى السماح بكل أنواع التعايش - ولهذا تعتبر الديمقراطية «معرضاً للدساتير» - وأخيراً إلى احتقار القوانين المكتوبة أو غير المكتوبة[٧٩].

ويبدو أن أفلاطون كان شديد النقد للنظام الديمقراطى لأنه كان المطية التى استغلها السوفسطائيون للسيطرة على الحكم واشاعة الفوضى، فى أثينا، الأمر الذى أفضى إلى القضاء على حياة أستاذه سقراط.

كما أن نشأة أفلاطون الارستقراطية واستعلائه على جماهير الشعب كانت من أهم أسباب تهجمه غير العادل على النظام الديمقراطى الذى يعبر أصدق تعبير عن حق الشعب فى حكم نفسه بنفسه[٨٠].

ويتم الانتقال من النظام الديمقراطى إلى النظام الاستبدادى عندما تنقلب الحرية إلى نوع من الفوضى، عندئذ تحدث ردة فعل جذرية ترتدى شكل «الاستبداد» لأن الاسراف فى الحرية يوءى إلى أسراف فى الاستعباد، والمستبد بدوره، ولعدم قيام أى شئ بوجهه، يصبح عبد الجنون وينقلب حكمه إلى كارثه[٨١].

وهذا النوع من الحكم يعتبر أسوأ أنواع الحكومات لأنه تغلبه أدنأ أنواع النزعات ويمثل قمة الأنانية وحب التملك والنزعة الشهوانية فى المجتمع ممثلة فى شخص واحد.

لذلك فقد رأى أفلاطون أنه لن يكون هناك خلاص للمجتمع من مشاكله الا اذا أصبح هذا الحاكم فيلسوفا. فالحالة التى وصل إليها المجتمع تؤدى منطقيا إلى التفكير فى تخليص المجتمع من هذا الانهيار، مما يؤدى إلى التفكير فى اقامة الدولة المثالية التى تتغلب فيها النزعات السامية على النزعات الدنيئة

ولكن أفلاطون بعد أن رسم هذه اللوحة المنسقة لدولته المثالية، تعرض لبعض الانتقادات التى تتلخص فيما يلى .

١ – أن أفلاطون كان رجلا خياليا، وأن آراءه كانت ذات طابع خيالى، بل خرافى، وأن الدولة المثالية التى رسم على الورق صورتها، تمثل أمام أنظارنا صورة رائعه، ولكن على الورق فحسب، أو بعبارة أخرى ان آراءه كانت مجرد أحلام نسج بساطها من خيوط من كلام(٨٢).

٢ – ان الحاكم المطلق لا يمكن أن يكون حاكما مثاليا : فاعتقاد أفلاطون أن حكومة يسيطر عليها فرد مطلق السلطان يمكن أن تكون حكومة صالحة أو مثالية لا يمكن التسليم به مهما بلغ ذلك الفرد – الحاكم – من العلم والفضيلة، لأن الحاكم لا يمكن أن يكون حاكما صالحا ما لم يكن يدين بمبدأ سيطرة أحكام القانون. ويبدو أن أفلاطون قد فاته أنه ليس هناك ما هو أشد خطراً على أمة بل وعلى الحاكم نفسه من منح، ذلك الفرد الحاكم سلطة مطلقة، لأن «السلطة مفسدة، والسلطة المطلقة مفسدة اطلاقا» وأن لها نشوة تعبث بالرؤوس(٨٣).

٣ – ان تصنيف أفلاطون لأنظمة الحكم، وافتراضه وجود رابطة بنوة فيما بينها يصور التاريخ وكأنه مسخر لا محترم، كما أن هذا التتالى النظرى لم يتحقق فعلاً.

٤ – ان نظرية أفلاطون الأصلية والرئيسية كما وردت فى الجمهورية تطغى عليها طبيعة الحياة السياسية فى دولة المدينة بمحدودية نطاقها وببساطة الحياة فيها والتصاق الفرد بها فى كافة أوجة نشاطه. كما يلاحظ أن أفلاطون لم يفرق عادة بين المجتمع والدولة والحكومة حيث تداخلت المفاهيم واستخدمت كمترادفات(٨٤).

ولكن على الرغم من تعرض أفكار أفلاطون الواردة فى «الجمهورية» للنقد الا أنهـا قد الهمت كثيرا من مفكرى المذاهب الاقتصادية والسياسية، ولاسيما الاشتراكيين منهـم.

ثانيا – نظريته فى «السياسى»

لقد حدث تطور فى فكر أفلاطون السياسى، بعد كتابة «الجمهورية» ويتضح ذلك من استعراض أهم الأفكار التى ضمنها كتابيه «الساسى» و «القوانين»، وهذا التطور انما يعود الى عدة عوامل منها ثبوت مثاليته الزائدة فى «الجمهورية» من ناحية، ومن ناحية ثانية ما أصابه من احباط عندما حاول تقديم النصح لصديقه ديون الذى حاول المساهمة معه

فى ادارة شئون سيراكيوز، اذ وضح لأفلاطون مدى اتساع الفجوة بين فكره الخيالى فى «الجمهورية» وبين الحقائق الواقعية فى الحياة السياسية، ومن ناحية ثالثة اعتراه نوع من الشك فى امكان تطبيق النتائج التى سبق أن توصل اليها فى باكورة شبابه.

أى أن فكر أفلاطون السياسى، لم يأت بطريقة فجائية بل انه احس عبر سنوات عمره أنه ليس من السهل - ان لم يكن من الصعوبة بمكان - اغفال القانون من حساب الدولة المثالية[٨٥].

ولذلك يعتبر كتاب «السياسى» أو «رجل الدولة» محاورة فكرية يحاول أفلاطون من خلالها أن يغطى ذلك المأخذ الذى سجل على نظريته السياسية - استبعاد القانون كلية من الدولة المثالية المحكومة من قبل الملك الفليسوف - التى تضمنها كتاب «الجمهورية».

ففى هذا الكتاب - السياسى - يرتكز أفلاطون على نقطتين أساستين أولاهما تتعلق بتحديد موقع القانون فى الدولة، وفيما اذا كان الحكم الشخصى خير للعالم الذى نعرفه أم الحكم الدستورى غير الشخصى؟ حكم الفرد أم حكم القانون؟ أما النقطة الثانية فتنصب على توضيح الأشكال المختلفة لنظم الحكم[٨٦].

١- موقع القانون فى أطار الدولة :

حين يعالج أفلاطون القانون فى الدولة ينطلق، ابتداء، من تعريف السياسى أو رجل الدولة، فيؤكد أن السياسى، فنان أكبر مؤهلاته المعرفة، وهو يشبه الراعى الذى يسوس قطعانا من البشر ويدير أمرها، أو هو بالأحرى رب الأسرة الذى يدير شئونها لخير أفرادها جميعا[٨٧].

غير أن هذه المشابهة بين مهمة السياسى، ومهمة رب الأسرة - باعتبار كلا منهما يعمل لصالح الجماعة - لم تجد القبول عند أبرز فلاسفة الاغريق اللاحقين - أرسطو - من منطلق كون طبيعة الأسرة تختلف تماما عن طبيعة الدولة. فلا شك أن تشبيه الدولة بالأسرة يعنى التسليم بنظرية الحكم المطلق، اذ مؤدى هذا التشبيه أن يخضع جميع المواطنين للسياسى، رئيس الدولة، خضوعا تاما كما يخضع أفراد العائلة لرب الأسرة[٨٨].

ثم يتساءل أفلاطون بعد ذلك عن أهمية القانون ويرى أن الفيلسوف قادر، بما يملكه من علم وقدرة، على تفهم الأمور السياسية، وعلى اصدار الأوامر والحلول المتطلبة لكل حالة من الحالات التى يستوجب لها الأمر تنظيماً. واذا كان الأمر كذلك فما الداعى اذن، أن نفيد الفلاسفة بقيود القانون[٨٩].

فأفضل النظم السياسية – فى رأى أفلاطون – هى التى يتصف حكامها بالعلم الحقيقى لا الوهمى، حتى ولو حكموا طبقاً للقانون أو بدونه، ولورضى عنهم المحكومون أم لم يرضوا، سواء أكان المحكومون أغنياء أو فقراء[٩٠].

وقد فرق أفلاطون مع هذا بين الحاكم الطاغية والملك المستبد المستنير، فالأول يستخدم القوة الغاشمة لفرض حكمه على شعب غير راض عنه، أما الملك المستنير، أو السياسى الحقيقى فإن له من الحكم والمعرفة ما يمكنه من جعل حكمه مقبولا لدى شعبه[٩١].

ويترتب على ربط السلطة بالمعرفة، أن السلطة عند أفلاطون يفضل ألا تكون للقانون، بل لذلك الحاكم الذى يتصف بعلمه الحقيقى وخبرته، لأن القانون لا يمكن أن يسمو على العقل[٩٢].

٢- نظم الحكم :

يفترض أفلاطون احتمال عدم وجود الحاكم الفنان لذلك يرى أنه اذا لم يتوفر وجود هذا الفيلسوف الخبير بالسياسة فعندئذ نرجع إلى القانون، ولعله فى هذا الرأى يضع تمهيداً لنظريته الأخيرة فى القوانين[٩٣].

لذلك فإن أفلاطون عندما، تناول موضوع نظم الحكم بالبحث – فى كتاب السياسى – نجده يبتعد قليلاً عن ذلك الموقف الذى سبق واتخذه فى «الجمهورية».

ففى كتاب «الجمهورية» بين أفلاطون أنظمة الحكم، وجعل أفضلها دولته المثالية، ثم تليها الدولة التيموقراطية، وهى تمثل الدولة المثالية حين فسادها. ثم تليها الدولة الأليجاركية أو حكومة الأغنياء، وتمثل الدولة التيموقراطية حين تنحط، ثم تتطور الأوليجاركية إلى ديمقراطية، ثم إلى حكم الطاغية، وهذا هو أسوأ أنواع الحكم.

أما فى «السياسى» فيضع أفلاطون تقسيماً آخر يتلخص فيما يأتى :

١- الدولة المثالية Ideal State : وهى التى يرأسها الحاكم الفيلسوف، وتتميز بالمعرفة الكاملة ولذلك لا تتقيد بالقوانين، وهى دولة الهية لا يتيسر، وجودها فى هذه الدنيا.

٢- الدولة الزمنية : وهى ستة أنواع : ثلاثة منها تتقيد بالقوانين وهى :

أ - حكم الفرد الذى يتمثل فى الملك المستنير وهو أفضل أنواع الحكم.

ب- حكم الأقلية الأرستقراطية : وهى الدولة الثانية من حيث سلم الأفضلية.

جـ- حكم الديمقراطية المعتدلة : وهى أسوأ أنواع الدول القانونية، لكنها فى نفس الوقت أفضل من أى دولة غير قانونية.

أما الثلاثة التى لا تتقيد بالقوانين، فهى :

أ - حكم الفرد الاستبدادى : وهو أسوأ أنواع الحكم.

ب- حكم الأقلية الأوليجاركية : وتندرج بعد أسوأ أنواع الدول.

جـ- حكم الديمقراطية المتطرفة أو الغوغاء : وهى أقل خطراً من الدول الاستبدادية والأوليجاركية(٩٤).

وهنا لا بد من الانتباه إلى حقيقتين أساسيتين : أولاهما : أن الدولة المثالية قد استبعدت نهائياً من عداد الدول المستطاع تحقيقها. والثانية : أن الديمقراطية قد خصت برعاية أكبر فى «السياسى» عنها فى «الجمهورية»(٩٥).

لذلك فان التحول فى فكر أفلاطون السياسى قد ظهر، واضحاً. فعلى عكس «الجمهورية» يقرر فى «السياسى» أن حكم القانون أصلح من حكم الأفراد وأن الديمقراطية أصلح من الأوليجاركية.

على أن هذا التحول لا يعنى أن أفلاطون يرى فى الديمقراطية نطاقا فاصلاً ولكن، رأية ينصب على مسألة تركيز السلطة والقدرة على فعل الخير أو الشر فى ضوء ما، اذا كانت الدولة قانونية أو غير قانونية - وهكذا فان الحكم القانونى القائم على حكم الفرد يصبح هو الأفضل، بينما الحكم الذى يسيره الفرد غير الملتزم بالقانون هو أسوأ أنواع

الحكم المحتمله، وعلى أية حال فإن الديمقراطية المعتدلة أعتبرت، من قبل أفلاطون، أفضل من النظم الاستبدادية والأوليجاركية والديمقراطية المتطرفة.

ومن الجدير بالذكر أن أفلاطون فى كتابه «السياسى» ظل متيقنا من فرضيته حول عدم كمال الأفراد، لذلك فقد رأى أن القانون هو المقوم الذى لا غنى عنه والذى بدونه لا يمكن كبح الجشع الناجم عن الحكم – ولكن ولاءه لمبدأ حكم الفلاسفة ظل ملموساً – رغم ذلك – فى كتاب «السياسى» غير أن انفعالات «الجمهورية» قد قيدت، ومن ثم مهد أفلاطون الطريق لظاهرة الاعتدال التى برزت بوضوح فى كتاب «القوانين»(٩٦).

ثالثاً : نظريته فى القوانين :

اذا كان أفلاطون قد قدم لنا فى «جمهوريته» صورة مثالية خيالية للمجتمع السياسى، وعبر فى مؤلفه «رجل الدولة» عن مرحلة الانتقال إلى مفهوم الحكم على أنه علم وفن يرمز إلى سياسة البشر، وتربيتهم ورعايتهم، فإن خبرات أفلاطون مع تقدم عمره قد هدته إلى تحويل اعتماد مجتمعه السياسى على القوانين بدلاً من الحاكم الفيلسوف.

على أن ذلك لا يعنى أن أفلاطون قد تخلى نهائياً عن فكرة الدولة المثالية، حيث يكون الفيلسوف هو الحاكم العادل، ولكنه ارتضى دولة القوانين كتفضيل يتلو حكم الفلاسفة(٩٧).

وتمتاز «القوانين»(٩٨) عن «الجمهورية» باعترافها بالعادات والتقاليد التاريخية وبضرورة المؤسسات القانونية. وبينما تمثل «الجمهورية» حكومة فردية بدون قانون تمثل «القوانين» حكومة دستورية تحت حكم القانون(٩٩).

واذا كان أفلاطون لم يخف فى كتاب «القوانين» استمرار تعلقه بالشيوعية. بوصفها نظاما مثاليا، الا أنه أقر بعدم امكان تحقيقها، وعدل عن أفكاره السابقة فأباح الملكية الخاصة والزواج.

ولم يقتصر أفلاطون فى كتاب «القوانين» عن العدول عن أفكاره الشيوعية، بل أعاد تنظيم مدينته على أسس مغايرة للأسس التى قامت عليها مدينة الجمهورية.

ففى الجمهوريه كان أفلاطون يقسم سكان الدولة إلى ثلاث طبقات، ويحرم الطبقة الدنيا – أى طبقة المنتجين – من حق المشاركة فى الحياة السياسية – بل وأبعد من ذلك لم يشركها فى برنامجه للتعليم، مما أدى إلى تساؤل، الكثير من الشراح عن الحل الممكن لهذه المشكلة، هل يتعلم، أولاد هذه الطبقة فى مدارس خاصة، أم يشتركون فى المراحل الأولية للتعليم، أم أنهم محرومون كلية من حق التعليم[١٠٠].

أما فى كتاب «القوانين» فقد اقتنع أفلاطون بوجوب توسيع قاعدة المجتمع السياسى، وعدم قصره على فئة معينة من المواطنين فقال باشراك جميع المواطنين فى ادارة شئون المدينة، وبالتالى اعطائهم قدراً كافيا من التعليم يؤهلهم لتفهم قوانين المدينة ومعرفة أصولها[١٠١].

وقد حدد أفلاطون عدد المواطنين فى مدينته الجديدة بخمسة آلاف وأربعين مواطنا وزع عليهم الأرض بالتساوى، أى أنه قسم الأرض إلى ٥٠٤٠ قطعة متساوية وجعلها غير قابلة للتصرف فيها ولكنها تنتقل بالميراث دون أن يمكن تجزئتها – أى أن الميراث ينتقل إلى أحد الأطفال دون الأخرين – على أن أفلاطون يجعل الملكية هنا من نوع خاص شبيه بملكية المنفعة، لأنه يعتبر الأرض ملكا للدولة فى نفس الوقت[١٠٢].

فاذا كان أفلاطون قد حرم الملكية فى «الجمهورية» على طبقتى الجند والحكام، نجده فى «القوانين» يخضعها لنظام جديد. ففضلاً عن تقسيم الأرض إلى قطع متساوية لا يمكن التصرف فيها أو تجزئتها، فانه حدد الملكية الخاصة للأموال الأخرى بأن لا تتجاوز، قيمتها أربعة أمثال قيمة الأرض، أى أنه لن يكون للفرد أن يمتلك من الأموال المنقولة أكثر من أربعة أضعاف قيمة نصيبه العقارى[١٠٣]. بالاضافة إلى ذلك فقد حرم أفلاطون حيازة الذهب والفضة، ومنع حيازة النقود الأجنبية الا لأغراض المعاملات الخارجية وبشرط الحصول على اذن رسمى، وحرم الاقراض بفائدة، ومنع المواطنين من مزاولة أعمال التجارة بقصد الربح، وخص بذلك الأجانب، كما أقر قيام العبيد بفلاحة الأرض.

كل هذا من أجل القضاء على أسباب التفاوت فى الثروات. ولكن أفلاطون مع ذلك قد أقر بوجود هذا التفاوت وقسم المدينة الجديدة إلى أربع طبقات على أساس

الاختلاف فى الثروة بين المواطنين. فإذا كان أفلاطون قد جعل الحد الأقصى لملكية الأموال الخاصة المنقولة أربعة أضعاف قيمة قطعة الأرض، فقدر رأى أن الطبقة الدنيا هى التى لا يملك أفرادها أموالاً خاصة تفوق قيمة نصيبهم فى الأرض، والطبقة الثانية هى التى يملك أفرادها أموالاً خاصة أكثر من ذلك وأقل من ضعفى قيمة الأرض، وهكذا[١٠٤].

من هنا يمكن القول أن الثروة هى الأساس الذى يقوم عليه التقسيم الطبقى فى مدينة القوانين، بينما كانت المواهب الطبيعية والاستعداد الشخصى، هما اللذان يميزا بين المواطنين فى مدينة «الجمهورية»، وكان الفصل مطلقاً مانعاً فى مدينة الجمهورية المثالية بين الطبقة الدنيا وبين طبقتى الجند والحكام، اذ لا سبيل للانتقال من الأولى إلى أحدى الطبقتين الآخريين، بينما، الفصل بين الطبقات فى مدينة القوانين – اذ يقوم على أساس التفاوت فى الثروات – لا يمكن أن يكون مطلقاً لأن الثروة تنتقل من يد إلى يد وبالتالى يمكن الانتقال من طبقة إلى أخرى، بعبارة أخرى كان الفصل بين الطبقات فى مدينة الجمهورية وراثياً، ولكنه أصبح غير وراثى فى مدينة القوانين.

فاذا انتقلنا إلى موضوع الأسرة والزواج، نجد أن أفلاطون بعد أن كان ينادى بمشاعية المرأة وعدم اقرار الزواج فى «الجمهورية» يقيد موضوع الزواج فى «القوانين» تقييداً شديداً، فلا يتم مراسم الزواج الا بالاستشارة من الدولة. وتفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون أن يكون متزوجاً. أما الأولاد فهم لا يزالون أولاداً للدولة تعنى بتربيتهم وتعليمهم. غير أن التعليم هنا، فى دولة القوانين، عام للجميع لا تفرقة بين طبقة وأخرى كما كان الشأن فى دولة «الجمهورية»[١٠٥].

نظام الحكم :

عالج أفلاطون فى كتاب «القوانين» نظام الحكم وأشكاله[١٠٦] ووضع لمدينته دستوراً يأخذ بفكرة النظام المختلط.

والنظام المختلط هو النظام الذى يجمع فى داخله بين عناصر ومبادئ مختلفة مستفادة من أنظمة أو اتجاهات متباينة، بصورة تحقق الانسجام والتوازن بين القوى المتعارضة وتجعل كلا منها بمثابة صمام للأخرى[١٠٧].

وقد أقام أفلاطون نظامه المختلط بادماج عناصر من النظام الملكى مع عناصر من النظام الديمقراطى باعتبارهما النظامين الرئيسين للحكم واللذين يقومان على مبدأين متعارضين. فالنظام الملكى يقوم على مبدأ السلطة، والنظام الديمقراطى يقوم على مبدأ الحرية، فاذا أمكنت المواءمة بينهما فى نظام واحد تحقق الاستقرار السياسى الذى كان ينشده افلاطون.

والسبيل إلى تحقيق هذا الانسجام هو كفالة قدر من الحرية فى النظام الملكى أو تقرير مزيد من السلطة فى النظام الديمقراطى. أو بعبارة أخرى ينبغى عدم المغالاة فى مبدأ الحرية أو فى مبدأ السلطة، وانما يلزم الاعتدال فى كل منهما. وقد أثبت التاريخ صحة هذه الفكرة، لأن انهيار الدول انما يرجع اما إلى استبداد الملوك والسلطة واستبعادهم للأفراد فينصرفون عنهم ويتحينون الفرص للتخلص منهم، كما حدث فى دولة الفرس، واما إلى مغالاة الأفراد فى الحرية إلى حد الاستهانة بالسلطة والاستهزاء بالقوانين، كما حدث فى أثينا[١٠٨].

لذلك فقد حاول أفلاطون أن يجمع فى دستور واحد بين مزايا الملكية فى احترام السلطة وتدعيمها وبين مزايا الديمقراطية فى تقديس الحرية وحمايتها، فأخرج لنا نظاما يعد فى الواقع مزيجاً من النظام الارستقراطى والنظام الديمقراطى ويمكن تسميته النظام الارستقراطى الديمقراطى.

وتتلخص الخطوط الرئيسية لهذا النظام فى تقسيم المواطنين إلى أربع طبقات تشترك جميعاً فى الجمعية العمومية - غير أن حضور الجمعية اجبارى فقط بالنسبة لأفراد الطبقتين العليين والا وقعت عليهم غرامة، وإلى جانب الجمعية العمومية يوجد مجلس يسمى Boulé وحكام كما هو الحال فى المدن الاغريقية عموما.

ويتكون المجلس من ٣٦٠ عضواً، تسعين عضواً من كل طبقة، ويتم انتخابهم بالطريقة الأتية : تنتخب كل طبقة ١٨٠ شخصاً يختار من بينهم ٩٠ عضواً بالقرعة - وينقسم المجلس إلى أثنى عشر قسما - كل قسم يضم ثلاثين عضواً - تتناوب شهرياً الحكم فيما بينها.

أما الحكام فلهم هيئات عديدة، فهناك هيئة الحراس على القوانين وعددهم سبعة

وثلاثون يختارون، بالانتخاب فى الجمعية العمومية على ثلاث درجات، فتنتخب أولاً ثلاثمائة عضو، ثم مائه، ثم سبعة وثلاثون. وهيئة الحراس تقوم أساساً بحفظ جداول الانتخاب وتضمن سلامة وتطبيق القوانين.

أما القضاه الموكول اليهم النظر فى المسائل الجنائية والمدنية فيتم اختيارهم عن طريقة القرعة(١٠٩).

من ذلك يتبين أن النظام المقترح قد جمع بين المبادئ الديمقراطية والمبادئ الاستقراطية، فهذا النظام وان كان قد جعل القاعدة هى المساواة والحرية السياسية كما فى النظام الديمقراطى، الا أنه حد من آثارها حين لجأ إلى بعض الأنظمة الأرستقراطية : فجعل الانتخاب وسيلة لاختيار الحاكم، وهو وسيلة أرستقراطية لأنه لا يحقق المساواة الصحيحة، وانما الاختيار بالقرعة هو الوسيلة الديمقراطية فى نظر قدماء الاغريق. كما جعل من ناحية ثانية حضور الجمعية العمومية اجباريا بالنسبة لأفراد الطبقتين الغنيتين فقط، أما أفراد الطبقتين الأخريين فليسوا ملزمين بالحضور لمناقشة أمور المدينة. كما أنه يساوى بين الطبقات الأربع فى عدد المقاعد المخصصة لكل منها فى المجلس النيابى، وجعل لكل طبقة تسعين، عضوا يمثلونها، على الرغم من أن عدد أفراد الطبقات الدنيا أضخم بطبيعة الحال من عدد أفراد الطبقات العليا.

وأخيراً فانه يشترط فى الحكام ألا يقل سنهم عن خمسين سنة ويختارون لمدة عشرين عاما، الأمر الذى يجعل منهم، بحكم خبرتهم وسنهم عنصراً ملطفا وصمام أمن ضد تأثير الشباب وميله إلى التجديد(١١٠).

وفى النهاية يمكن القول أن أفلاطون – رغم تعرضه لبعض الانتقادات – قد أثرى الفكر السياسى، بأسهاماته التى تركت بصماتها على مر العصور، فهو يعد أشهر الفلاسفة السياسيين، على الاطلاق.

ومن أهم أفكار أفلاطون الخالدة(١١١).

١– فكرة ارستقراطية المثقفين بمعنى أن السلطة السياسية يجب ألا تعطى للأغنى أو للأقوى أو للأكثر عراقة ولكن للأكثر تعليماً ومعرفة وهى تعبير عن الأفكار القائمة فى العصر الحالى حيث التعليم أساس النخبة الحاكمة

٢- ان أفكارة فى ديمقراطية التعليم والمساواة المطلقة فى تكافؤ الفرص تعتبر من الأفكار الخالدة، فقد نادى بجعل الدولة مؤسسة تعليمية بايجاد نظام للتعليم العام تعطى فيه الفرصة لكافة أبناء الشعب وطبقاته بصرف النظر عن الوضع الاجتماعى أو الجنس.

٣- ان آراءه فى تدهور الحكومات وميلها للانهيار إلى الأسوأ نتيجة لتغلب نزعات أدنى عند الحكام - أى ميل الزعامة للتدهور - تعتبر من المساهمات الهامة.

٤- ان تأكيد أفلاطون على فكرة وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب، من الأفكار التى كان لها أكبر الأثر، على تلميذه أرسطو، يضاف إلى ذلك آراؤه الواقعية خاصة فى حكم القانون والدولة المختلطة.

٥- ان آراء أفلاطون ذات الطبيعة الاقتصادية فى نشأة الدولة، وضرورة التخصص وتقسيم العمل تعتبر من أهم المساهمات السياسية الاقتصادية.

٦- يكفى أفلاطون فخراً أن المشاكل التى أثارها والحلول التى قدمها لا تزال محتفظة بجدتها رغم قدم العهد بها، اذ يجب ألا يفوتنا أنه يفصل ما بينه وبيننا أثنان وعشرون من القرون.

وحسبه من الفخر ما كتبه عنه الاستاذ الكبير بارتلمى سانتهلير اذ يقول : «هناك محمدة عليا يذكرها القارئ لما كتبه أفلاطون، تلك هى النزاهة، فان الانسان يشعر وهو يدرس أفلاطون بأن روحه مخلصة للخير وأنها جمعت بين الطهارة والذكاء»[١١٢].

٧- اذا كان من أهم اسهامات سقراط أنه كان أستاذا لأفلاطون - أبو فلسفة السياسة - فان من أهم اسهامات أفلاطون أنه كان أستاذاً لأرسطو الذى يعتبر بحق أبو علم السياسة.

هوامش الفصل الرابع

(١) تعددت الروايات حول العام الذى ولد فيه أفلاطون، فهناك من ذهب إلى أنه ولد فى عام ٤٢٧ ق.م. مثل سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٤٣، ومن ذهب إلى أنه ولد فى عام ٤٢٨ ق.م. مثل باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٩٥. وحسب اتفاق معظم المؤرخين فان أفلاطون قد ولد فى شهر مايو عام ٤٢٧ ق.م. فى جزير قريبة من شاطئ أتيكا بالقرب من أثينا، وتوفى عام ٣٤٧ ق.م. - غريب محمد سيد أحمد، محمد أحمد بيومى، تاريخ الفكر الاجتماعى، الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦) ص : ١٧.

(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، جـ٢، ترجمة جلال العروسى (القاهرة : دار المعارف، ١٩٧١). ص : ١٩٦.

(٣) محمد بيصار، الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب (بيروت : دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٣) ص : ١١٤.

(٤) فؤاد شبل، المدينة الفاضلة، بحث فى النظام الاقتصادى عند الكتاب المثاليين (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ب ت) صفحات : ١١ - ١٢.

(٥) لطفى عبد الوهاب يحيى، اليونان، مرجع سابق، ص : ٢٥٦.

(٦) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٥٨.

(٧) يرى الدكتور عبد الحميد متولى أن هذا السبب غير صحيح، ويقرر أنه ليس صحيحاً أن أفلاطون كان رجلاً خياليا بلغت به النزعة الخيالية المثالية إلى حد الاعتقاد بأن ذلك المثل الأعلى الذى كان ينشده للدولة يسهل تحقيقه من الناحية العملية الواقعية. ويتفق مع سباين فى القول بأن أفلاطون حين ذهب إلى صقلية لم يكن يهدف إلى أقامة دولة مثالية، انما كان يستهدف قيام دولة تخضع لمبدأ سيطرة أحكام القانون، لذلك أوصى بتشكيل لجنة تشريعيه

تضع القوانين الجديدة.

- عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، مرجع سابق، هامش ص : ٤٢، وجورج سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات، ٨٤ - ٨٥.

(٨) «الجمهورية» كتاب لا يتخصص فى موضوع بعينه - كالسياسة أوالأخلاق أو الاقتصاد أو النواحى السيكولوجية أو الأجتماعية المختلفة - وانمايدرس جميع هذه الموضوعات اضافة إلى تعرضه لشئون التعليم والفن والفلسفة والغيبات وذلك لايمان صاحبه بأن يحث الحياة الصالحة فى دولة مثالية لابد وأن يشمل جميع جوانب الحياة ديورانت، قصة الحضارة من أفلاطون إلى جون ديوى، مرجع سابق، ص : ٢٢.

غير أن غزارة وتنوع الجوانب العلمية التى تضمنها كتاب الجمهورية لا تحجب روعة الفكر السياسى لأفلاطون، المتسم بالبساطة والتزام المنطق. غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ١٦٠.

وفكرة أفلاطون الأساسية فى الجمهورية استقاها من أستاذه سقراط، ومن فكرته التى تقول «أن الفضيلة هى المعرفة». والفضيلة عنده ليست وسيلة يتمكن بها الفرد من رفع مستوى معيشته أو يرقى بها مجتمعه. ولكنها غاية فى ذاتها، وبدونها لا يقوم مجتمع سياسى.

ويعلق أفلاطون أهمية كبرى على أصحاب المعرفة، وهم الفلاسفة والعلماء فيجعل لهم سلطة ادارة دفة الحكم لأنهم يتمتعون بالمعرفة اللازمة لتحقيق الفضيلة، والفضيلة - كما سبق ذكره - غاية كل مجتمع سياسى، وهذا الاعتقاد فى الواقع هو لب كتاب الجمهورية. وتطبيقاً له تكون الدولة المثالية فى رأى أفلاطون هى التى تكون السلطة فيها مركزة فى أيدى الفلاسفة أصحاب المعرفة الذين يدركون أسس المجتمع السياسى، والتى تتلخص فى أمرين :

أولهما : معرفة الأعمال التى تتطلبها الدولة المثالية.

والثانى : معرفة الآثار التى تنتج عن الوراثة والتدريب المهنى، وتوصل المواطنين الى القيام بالأعباء التى تتطلبها منهم الدولة. أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨) صفحات : ٢٥٣ – ٢٥٤.

وخلاصة القول أن كتاب «الجمهورية» لم يكن الانقد الاذعا للأوضاع السياسية لدولة المدينة كما كانت فى أثينا. بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٠.

(٩) اسماعيل على سعد، المجتمع والسياسة، دراسات نظرية وتطبيقة، (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣) ص : ٥٠.

(١٠) عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، خلاصة الفكر الأوروبى، سلسلة الينابيع، ط ٣. (القاهرة : مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٤) ص :٢١٨.

(١١) لهذا يقول أفلاطون فى كتاب «الجمهورية» شرحاً لفكرته أن أصغر مدينة ممكنة تتألف من أربعة أو خمسة رجال : فلاح وبناء ونساج يضاف إليهم صانع أحذية وواحد أو أثنان من طبقة الناس الذين يديرون حاجاتنا البدنية. وعلى كل من هؤلاء أن يضع عمله تحت تصرف الجماعة بحيث يستطيع الفلاح الوا/حد أن يدبر غذاء أربعة .. بدلاً من أن يدير ربع الطعام لغذائه هو وحدة فى ربع الوقت ... ويصرف بقية وقته ربعاً فى بناء مسكنه وربعاً فى عمل ملبسه. مؤديا عمله بنفسه لنفسه. أفلاطون، الجمهورية. مرجع سابق، ص : ٤٥.

(١٢) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ١٠٥.

(١٣) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص : ٣٩.

(١٤) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ١٠٥.

(١٥) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ١٠٥.

(١٦) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣١.

(١٧) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٦٢ – ٦٣.

(١٨) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٢ – ٣٣.

(١٩) أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الثانى نقلاً عن : على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٤٨.

(٢٠) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، صفحات : ١١٠ – ١١٤. وكذلك، بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٤٧.

(٢١) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، صفحات : ٥ – ٦١ وكذلك ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٩٨ وكذلك غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٦٦.

(٢٢) محمد غلاب، الفلسفة الاغريقية، جـ١، ط ٢ (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٠)، ص : ٢٨٧. وكذلك سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٦٥ – ٦٦.

(٢٣) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، صفحات ٣٢ – ٣٣.

(٢٤) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والانظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٤٦.

(٢٥) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ١١٥.

(٢٦) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٥٨.

(٢٧) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، صفحات : ١٣٩ – ١٤٠.

(٢٨) أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون (القاهرة : دار المعارف، ١٩٦٠) ص : ١٣٦.

(٢٩) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص : ١٥٥.

(٣٠) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، صفحات : ٣٥٨ – ٣٥٩.

(٣١) الأهوانى، أفلاطون، مرجع سابق، ص : ١٣٦.

(٣٢) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٣.

(٣٣) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٦٩.

(٣٤) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٣

(٣٥) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، جـ ١ (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) هامش صفحات : ٢٦٥ – ٢٦٦.

(٣٦) على عبد المعطى، الفكر السياى الغربى، مرجع سابق، ص : ٥٣.

(٣٧) عبد الرحمن خليفه، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص : ٢٣٢.

(٣٨) اسماعيل سعد، المجتمع والسياسة، مرجع سابق، ص : ٥٢.

(٣٩) أى أن العدالة على مستوى الميكرو Micro – أى على مستوى الجزء – تصير لصيقة بالفرد، أما على مستوى المكرو Macro – أى على مستوى الكل – فأنها ترتفع من حيث مدلولها لترتبط بالوحدة السياسية الكلية.

غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٦٩.

(٤٠) برتداند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، صفحات : ١٩٠ – ١٩١.

(٤١) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٣.

(٤٢) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، صفحات : ٣٠٩ – ٣١٠.

(٤٣) حسن الظاهر، دراسات في تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٢٨.

(٤٤) ابراهيم أحمد شلبي، تطورر الفكر السياسي، دراسات تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة (بيروت : الدار الجامعية للطباعة والنشر، ١٩٨٥) صفحات ١١٠ – ١١١.

(٤٥) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، فقرة ٤١٦.

(٤٦) عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٠.

(٤٧) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات، صفحات : ٦٠ – ٦١.

(٤٨) ابراهيم شلبي، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ١١٢.

(٤٩) على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٩١.

(٥٠) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ٩٣.

ويلاحظ أن هذه الترجمة العربية ليست دقيقة إلى حد ما في استخدام لفظ زوجية، حيث المراد هنا المزاوجة والجماع في جانبه الوظيفي دون العاطفي، وفي هذا قصور عن المعنى الكامل للزوجية وروابطها.

على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص : ٩١.

(٥١) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ٨٥ وكذلك : سباين، تطور الفكر السياسي مرجع سابق، ص : ٧٢، وكذلك يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص : ١٠٤.

(٥٢) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ٨٥.

(٥٣) عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٩٣.

(٥٤) لذلك كان أفلاطون لا يرى أن هناك سبباً يحول دون اختيار المرأة للجندية اذا توفرت فيها الصفات اللازمة للجندية.

أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ٨٥ وكذلك : يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، صفحات : ١٠٣ - ١٠٤.

(55) M. Prelot, Coure de Droit Constitutionel Compare, 1949 - 1950, P. 114.

نقلا عن : ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٦٧.

(٥٦) على أن هذا النقد الذى يوجهه أرسطو يمكن الرد عليه بأن الدولة هى التى تعنى بتربية أولئك الأطفال، ولكن أفلاطون مع ذلك قد أغفل أن فى الانسان باعثان كبيران للرحمة والمحبه وهما التملك والعواطف.

(٥٧) أرسطو، السياسة، الكتاب الأول، البابين الأول والثانى، صفحات : ١٢٦ - ١٣٤ نقلا عن عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صفحات ٥٨ - ٥٩.

(٥٨) فقد ذهب روسو Rousseou إلى أن الكتاب لم يكن قط مؤلفا سياسيا، بل كان أعظم ما كتبه أفلاطون على الأطلاق. ووجهة النظر هذه لاشك أنها تنبع انطلاقا من وجهة النظر التى ألف الكتاب تأييداً لها.

سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات، ٧٣ : ٧٤.

(٥٩) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٥٨.

(60) Ebenstein, W., Great Political Thinkers From Ploto to the Present, (New York : Holt, Rinehart and Winston, 1912), PP. 4 - 5.

(٦١) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٧٤ - ٧٥.

(٦٢) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٥ - ٣٦.

(٦٣) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٧٤.

(٦٤) وهى حتى سن العشرين. وتنقسم داخليا إلى مرحلتين : من سن العاشرة إلى الثامنة عشرة حيث الدراسة المنظمة ثم يتبعها تدريب عسكرى حتى سن العشرين.
حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٥٩.

(٦٥) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٧٦.

(٦٦) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص : ٣٢٤.

(٦٧) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٧٨ - ٨٢.

(٦٨) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص : ٤٧، وكذلك : حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٦١.

(٦٩) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٦٠.

(٧٠) فى حالات نادرة أجاز أفلاطون اصطفاء مثل هؤلاء الحكام من بين النابغين من أبناء الطبقة الدنيا - الزراع والصناع والتجار - وكانت لهم حرية التعليم الخاص - وليس على نفقة الدولة كما كان عليه الرحال فى مدينة أثينا وكانت موضع انتقاده.

(٧١) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٨٤.

(٧٢) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص : ١٣١.

(٧٣) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٦٤.

(٧٤) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٩٤.

(٧٥) حامد، ربيع، نظرية التحليل السياسى، المحاضرات التى القيت على طلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠ - ١٩٧١) صفحات : ١٣٥ - ١٣٦.

(٧٦) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص : ٢٧١.

(٧٧) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ٣٦.

(٧٨) جان توشار، مع آخرين، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة الدكتور على مقلد، (بيروت : الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١) ص : ٣١.

(٧٩) ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص : ٢٧٦.

(٨٠) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص : ٣١.

(٨١) غير أن الدكتور عبد الحميد متولى، فى كتابة الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٥٤. لم يسلم بهذا النقد، ورأى أنه لا صحة لما ينسب إلى أفلاطون من أنه حاول أن يقيم دولة مثالية غير مقيدة بالقانون، بل العكس هو الصحيح تماما لأنه استهدف فعلاً أقامة دولة تخضع لمبدأ سيطرة أحكام القانون. كما أن أفلاطون من جهة أخرى، لم يكن شخصاً مثاليا أو خياليا بل هو مصلح أخلاقى ملتزم بالمثاليات، لأنه ينادى بالمبادئ الخلقية السليمة التى يجب أن تقوم عليها الدولة. وهى - بوجه خاص - العدالة والمساواة والولاء الصادق الكامل نحو الوطن ومراعاة الوحدة بين أبنائه - وأن يتولى الحكم بين الناس أكثرهم علما وأحسنهم خصالاً ولا يصح أن يعد خياليا من يطالب بمراعاة هذه المبادئ فى نظام الدولة الا اذا كان يعتبر اقامة مثل هذه الدولة أمراً هينا.

(٨٢) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص : ٥٦.

(٨٣) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٥١.

(٨٤) حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٣٣ – ٣٤.

(٨٥) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٨٦.

(٨٦) أفلاطون، رجل الدولة، تعريب أديب نصور (بيروت : دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة والنشر ١٩٥٩) ص : ١٥. وكذلك سباين، مرجع سابق، ص : ٨٩.

(٨٧) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ٨٧.

وقد شبه أفلاطون السياسى أيضاً بالطبيب الذى يطلب منه أن يتقيد بكتب الطب، ولو كان على درجة من المعرفة تمكنه من كتابة مثل هذه الكتب أو كان هو الذى يضع هذه الكتب، فكيف يطلب من هذا الطبيب أن يتقيد بقواعد هو الذى وضعها وما زال أنصار الديكتاتورية يستخدمون هذه الحجة حتى اليوم. بطرس غالى، ومحمود خيرى، المدخل، مرجع سابق، هامش ص : ٣٦.

(٨٨) أفلاطون، رجل الدولة، مرجع سابق، ص: ١٩.

(٨٩) إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٣.

(٩٠) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى ، المدخل فى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٦.

(٩١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٩.

(٩٢) أميرة حلمى مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦أ(ص: ٢٦.

(٩٣) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى ، المدخل فى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٧.

(٩٤) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٨٩.

(٩٥) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٩٢.

(٩٦) علي عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ١٢.

(٩٧) اذا كان كتاب القوانين قد واجه نقدا حادا بسبب التفاوت الواضح، سواء من حيث الأسلوب أو من حيث التسلسل المنطقي، للمواضع ومستوى الأفكار المعروضة، بالمقارنة بكتاب الجمهورية. الا أن هذا النقد لا يعفينا من القول أن القوانين يضم في أكثر من موضع اشعاعات ذهنية قوية، كالتي احتوتها كتابات أفلاطون المبكرة. فضلا عن أن أفلاطون قد حاول أن يواجه الحقائق الواقعية بطريقة لم يعمد إليها من قبل، لذلك كان لهذا الكتاب أثره الواضح في الفكر السياسي، اللاحق. وليس أدل على ذلك من أن أرسطو عندما كتب مؤلفه السياسة اعتمد كثيرا على كتابي استاذه السياسي والقوانين أكثر من اعتماده على كتابه الأول الجمهورية.

سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٨٣ وكذلك حسن الظاهر دراسات في تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٤.

(٩٨) إبراهيم دسوقي أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٤٠

(99) Sabine, A History of Political Theory, Op Cit., P 65

(٩٩) ثروت بدوي، أصول لفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٦٣ نقلا عن

T A. Sinclair, Histoire de La Pensee' Politique Greceque, P. 110

(١٠٠) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٦٤

(101) Sabine, A History of Political Theory, Op Cit., P 81

(١٠٢) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٦٥

(١٠٣) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مرجع سابق، صفحات ٢٢٨ - ٢٢٩

(١٠٤) لمزيد من التفصيل حول تقسيمات أفلاطون لنظم الحكم، انظر: ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ٧٠ - ٧٢ وكذلك / إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ١١٨ - ١٢٠.

(١٠٥) تعد هذه الفكرة الأساس الذى أقام عليه لوك ومونتسكييه مبدأ الفصل بين السلطات بعد عدة قرون فيما بعد. ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٦، وكذلك بطرس غالى، محمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٧.

(١٠٦) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٧.

(١٠٧) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات : ٦٧ - ٦٨.

(١٠٩) ثروت بدوى، المرجع السابق، صفحة: ٦٩.

(١١٠) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٧٢.

(١١١) المقدمة التى كتبها بارتلمى سانتهلير لكتاب السياسة لأرسطو طاليس، ترجمة ترجمة أحمد لطفى السيد، ص: ٢٧ نقلا عن:

عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٩.

الفصل الخامس

الفكر السياسى عند أرسطو

الفصل الخامس

الفكر السياسى عند أرسطو

تمهيد:

تقاس عظمة المفكر عادة بمدى أصالته من جهة وبسيادة فكرة على اللاحقين عليه من جهة أخرى، وقد جاء أرسطو Aristotle [(1)] بهذا المقياس ليمثل ذروة الفكر الاغريقى من جهةولتنقضى ألفا سنة حتى يستطيع الفكر الغربى أن يتخلى عن نفوذه ويتحرر من آرائه، بل لا زالت كثير من نظرياته موضع اعتبار، وخاصة تلك العلوم التى لا يلغى الجديد فيها القديم كالأخلاق والسياسة، أما آراؤه فى الطبيعة أو علم النفس فلا شك أن العلم الحديث قد تجاوزها فلم يعد لها إلا قيمة تاريخية وان كان ذلك لا يلغيها فى نطاق الدراسات الفلسفية.

فكما كان أفلاطون أعظم تلامذه سقراط، فقد كان أرسطو أعظم تلامذه أفلاطون، بل ربما كان أعظم الفلاسفة والمفكرين الذين عرفتهم البشرية منذ اقدم عصورها التاريخية. جذبته أثينا بأضوائها فكان أن رحل إليها وهو لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره، حيث التحق بأكاديمية أفلاطون واستمر بها عشرين عاما حتى وفاة أستاذه سنة ٣٤٧ ق. م. وبعد ذلك ترك ارسطو أثينا وظل بعيدا عنها اثنى عشر عاما قضاها فى أعمال مختلفة كان أهمها اختياره معلما للأمير اسكندر المقدونى - الذى أصبح الاسكندر الأكبر فيما بعد - وفى سنة ٣٣٥ ق. م. عاد ارسطو إلى أثينا وأنشأ بها مدرسة لتعليم الفلسفة والأحياء، وظل بها يدرس ويؤلف ما يقارب الاثنى عشر عاما، ولكنه اضطر إلى الهروب من اثينا خوفا من اتهام بالزندقة كان سيوجه اليه[(٢)].

ويبدو أن الفترة التى قضاها أرسطو طالبا فى أكاديمية أفلاطون كانت ذات أثر فعال فى صياغة وتشكيل فكره إلى حد بعيد، اذ على الرغم من بداية أفول نظام الدولة المدينة - حيث استطاع فيليب ملك مقدونيا توحيد بلاد اليونان كلها تحت سيطرته - فقد جعل - أرسطو - دولة المدينة هى الوحدة السياسية الصالحة لكل زمان ومكان، ولعله فى ذلك انما كان يعكس ما يسود أثينا من سمو الفكر الاغريقى على ما عداه للشعوب الأخرى[(٣)].

ولكن على الرغم من هذا الرباط الوثيق الذى ربط بين ارسطو وأفلاطون، فقد كان التناقض واضحا بين الشخصيتين: فبينما كان أفلاطون مثاليا يغرق فى الخيال ويغالى فى التصور الفلسفى، كان أرسطو على العكس واقعيا يؤمن بالمشاهدة والتحليل.

فأرسطو لم يبدأ – كما بدأ أفلاطون – بالتفكير فى الدولة المثالية، أى بالدولة كما يجب أن تكون عليه، بل بدأ يدرس الدولة كما هى عليه فعلا، فقام بدراسة كاملة دقيقة لدساتير الدويلات اليونانية[٤]، ومن دراسة تاريخ الأنظمة السياسية ومشاهدة الواقع من أمرها فى حاضرها استمد آراءه ونظرياته فى الميدان السياسى.

غير أن ذلك لا يعنى أن ارسطو لا يعترف بالمثالية، فقد كان يؤمن بالمثالية النسبية – لا المثالية الكاملة المطلقة – أى بتلك المثالية التى تستند إلى الواقع بحيث يغدو من المستطاع تحقيقها من الناحية العملية.

وقد كان من نتائج تلك النزعة الواقعية التاريخية، وتلك المثالية النسبية التى اعتنقها أرسطو أن جاء لنا بمبدأ هام من مبادئ علم السياسة يتخلص فى أن صلاحية الأنظمة السياسية هى مسألة نسبية، أى أنه لا يصح أن يوصف نظام من الأنظمة السياسية بأنه أصلح الأنظمة لكل زمان ومكان، فالأمر فى ذلك يختلف باختلاف ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية، فما كان صالحا من تلك الأنظمة لبلد أو لزمان قد لا يصلح لغير هذا أو ذلك من البلدان أو الأزمان[٥]. ولذلك فقد أخذ على أفلاطون أنه توهم شكلا واحدا ثابتا لكل المجتمعات وفى كل الظروف[٦]. ويمكن ارجاع هذا الاتجاه الواقعى، فى عقلية ارسطو إلى العوامل الآتية:

١– كان والده طبيبا خاصا للملك المقدونى. ولما كان الطب يتوارث فى الماضى، فقد تعلم ارسطو الطب مما كان له أكبر الأثر فى اتباعه طريق التحليل والتمحيص قبل أن يصل إلى نتائجه، دون اللجوء إلى طريق الفلاسفة فى الاستنتاج والافتراض[٧].

٢– لم يكن ارسطو مواطنا اثينيا، ومن ثم فلم يكن له حق المساهمة فى شئون اثينا السياسية[٨]، واهمية هذا انه إلى حد بعيد لم يكن يرتبط عاطفيا باثينا، وبالتالى فقد كان أكثر قدرة على التحليل المستقل، فعدم انتماء ارسطو الأصلى لاثينا جعله أكثر موضوعية ومحايدة بالنسبة لمشاكل التدهور السياسى لاثينا.

٣- لقد قضى ارسطو شطرا كبيرا من حياته فى صحبة الملوك، اد نشأ فى معية الملك المقدونى الذى كان والده طبيبا له، ثم أصبح مربيا لابنه الاسكندر، ثم بعد ذلك عاش - ارسطو - ملازما لأحد الملوك الطغاة فى آسيا الصغرى، وبذلك استطاع أن يطلع على الكثير من اسرار العالم السياسى[٩].

٤- ان تلمذه ارسطو على يد افلاطون فى شيخوخته، أى على افلاطون الواقعى لا على يد افلاطون المثالى، أى تلمذته على يد افلاطون القوانين لا افلاطون الجمهورية كان له أكبر الأثر فى أن افكاره السياسية قامت على ما جاء به افلاطون فى القوانين وفى السياسى.

٥- ان ارسطو قد عاش فى فترة بداية ازدهار اثينا من جديد مع بداية تدهور اسبرطه ونظامها الارستقراطى العسكرى القائم على الشيوعية، كما أن ذكريات حرب البيلوبونيز كانت قد خمدت إلى حد كبير[١٠].

وقد ترك ارسطو مؤلفات عديدة فى معظم المعارف الانسانية - تصل إلى ٤٠٠ مؤلفا - فى السياسة والمنطق والتاريخ الطبيعى والطبيعة، إلا أن أهم ما يعنينا من مؤلفاته كتابان هما الدساتير والسياسة.

وقد جمع ارسطو فى كتاب الدساتير ١٥٨ دستورا لبلاد المختلفة مرتبة ترتيبا ابجديا، وقام بتحليلها تحليلا دقيقا. وفى نهاية المؤلف، عالج ارسطو حكومة الطغاة والمستبدين ودساتير البربر ثم درس المطامع الاقليمية للدول. ولكن هذا المؤلف العظيم قد فقد ولم يصلنا منه إلا أجزاء قليلة أهمها تلك التى تتعلق بدستور اثينا. وهو يقسم دراسته نفس التقسيم المنطقى الذى يتبع اليوم: فيبدأ بدراسة تاريخية لأصل النظم الاثينية، وفى الجزء الثانى يحلل النظم الوضعية القائمة ويقسم الأجهزة الحكومية إلى ثلاث كما هو الشأن عندنا الآن[١١].

أما كتاب السياسة فيضم تحليلا فى غاية الدقة والاحكام للواقع الذى كان يعيشه ارسطو، والذى تكلم فيه عن نشأة الدولة والسلطة السياسية من حيث أهدافها وأشكال الحكومات كما بحث فى النظم السياسية وأسباب زوالها وقد كانت آراء أرسطو ونظرياته فى هذه المجالات على درجة من العمق والدقة بحيث يعد ارسطو المؤسس الحقيقى لعلم السياسة. ولا زال الكثير من آرائه مأخوذا به حتى اليوم[١٢]

نشأة الدولة عند ارسطو:

يظهر التناقض واضحا بين أرسطو وأفلاطون فى تحليلهما للدولة فقد اتضح - فيما سبق - أن أفلاطون قد أرجع نشأة الدولة إلى الحاجة أى إلى رغبة الفرد فى اشباع حاجاته المادية التى تدفعه إلى أن يجتمع مع عدد من الأفراد كاف لأن يشبعوا حاجات بعضهم، ومن مجموع هؤلاء الأفراد تتكون الدولة التى يعدها أفلاطون بمثابة وحدة مثالية مجردة ليس للأفراد وجود مستقل

أما أرسطو فيرجع أصل الدولة إلى الأسرة التى يعتبرها الوحدة الإجتماعية الأولى من حيث التطور التاريخى[١٣] فالطبيعة خلقت فى الرجل ميلا غريزيا للاجتماع بالمرأة من أجل انتاج النسل وتكوين الأسرة، ثم تجمعت أسر مختلفة وكونت القرية، ومن اجتماع عدة قرى تكونت الدولة[١٤]

فالدولة تجمع تلقائى طبيعى من حيث أن الانسان كائن اجتماعى بالطبع وأن هذا الذى يبقى منفردا منعزلا هو اما بهيمة أو اله[١٥] والانسان فى هذا لا تقل قابليته للاجتماع عن قابلية النحل وسائر الحيوانات التى تعيش اجتماعاتها بالطبع والبديهة[١٦]

ولكن الانسان يتميز عن غيره من الكائنات الأخرى، بأنه كائن سياسى، فهولا يتميز عن غيره من الكائنات بالغريزة والتكاثر، لأن هذا من خصائص كل الكائنات، ولا يتميز بالقوة العضلية، لأن هذا من خصائص بعض الكائنات، بل ما يميز الانسان حقا عن غيره من الكائنات هو وجود العقل وما يترتب على هذا الوجود من امكان وجود نشاط عقلى لدى الانسان، ومن هنا كان الانسان كائنا سياسيا. وفى هذا يقول أرسطو الانسان كائن سياسى، خلق طبيعيا للعيش فى مجتمع[١٧]

هذا التأصيل التاريخى لنشأة الدولة يناقض تماما نظرية العقد الاجتماعى التى أوردها بعد ذلك، هوبز ولوك وروسو، والتى ترى أن الدولة تنشأ نتيجة عقد Contract أو اتفاق، ذلك لأنه ما دامت الأسرة، وهى ظاهرة طبيعية، هى الخلية الاجتماعية الأولى التى بنيت عليها كل التنظيمات اللاحقة والتى انتهت بظهور الدولة، فلا يمكن اعتبار الدولة تبعا لذلك، نتيجة لعقد أو اتفاق، اذ هى نظام طبيعى ظهر وفقا لسنة التطور والارتقاء

وهنا يبدو أن الخلاف بين أرسطو واستاذه أفلاطون قد تعدى ناحية أصل نشأة الدولة إلى مسألة تكييف الدولة ذاتها. فبينما كان أفلاطون يرى أن الدولة هي وحدة مجردة ليس للأفراد فيها وجود مستقل، اعتقد أرسطو أن الدولة تتكون من مجموعة من الأفراد يختلفون عن بعضهم وأن الاتحاد المطلق معناه القضاء على الدولة[١٨].

والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية، لأن الكل أسمى من الجزء بالضرورة ولا وجود للجزء اذا فسد الكل، يقول أرسطو لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة، وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء ماد ام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء.... فاليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يدا على الحقيقة[١٩].

وإذا كان الانسان هو أول الحيوانات وسيدها، فإنه يصبح آخرها إذا عاش بلا قوانين، وبلا عدل، وبلا فضيلة، فيدون هذه يكون أكثر افتراسا وفسادا، ومما يحقق عدل الانسان وفضيلته وحياته وفقا للقانون هي الدولة[٢٠].

ويتفق كل من أفلاطون وأرسطو على أن وظيفة الدولة الرئيسية هي تعليم الفضيلة للصغار ولن يتيسر لها ذلك إلا في حالة السلم اذا انها أنسب الحالات التي تتيح للدولة القيام بواجبها نحو اساعة العلم والتربية الأخلاقية بين الأفراد، ولهذا فان أرسطو يستهجن قيام الدولة على الحرب والغزو واستعباد الآخرين[٢١].

فإذا كان أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك، فإن للدولة غاية أسمى من تأمين العيش، ان غايتها هي العيش الجيد، والحياة الرفيعة والسهر على تحلي المواطنين بالفضيلة والعدل، والعدل ضرورة اجتماعية لأن الحق هو قاعدة الإجتما ع السياسي، وتقرير العادل هو ذاك الذي يرتب العدل[٢٢].

وينظر أرسطو إلى رب الأسرة باعتباره زوجا أو أبا أو سيد عبيد أو مالكا. والرجل عند أرسطو ما عدا استثناءات مضادة للطبع، هو الذي يأمر دون المرأة، كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذي يأمر الأصغر والأنقص(٢٣).

وإذا كان أفلاطون قد نادى بمساواة المرأة بالرجل حتى في الأمور السياسية والعسكرية فان أرسطو يعتبر الرجال قوامين على النساء، ويرى أن الرجل هو الحاكم الذي يعامل زوجته معاملة القاضي للمواطنين في حكومة جمهورية، وتكون معاملته لأولاده

معاملة القاضى، للمواطنين فى حكومة ملكية، يطلب اليهم أن يؤدوا واجبات الاحترام والمحبة معا.

أما السبب فى تفاوت الرجل والمرأة والسيد والعبد والوالد والأولاد فيرجع إلى أن بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والآخر للامرة، ولو على درجات وفروق شديدة التحالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء[٢٤].

وإذا كان أرسطو قد استهجن قيام الدولة على الحرب والغزو والاحتلال، فانه قد رأى أن هذه وسائل مشروعة للتملك ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر، هم الاغريق، فالبشرية فى نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد، اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والتوجيه أما ما عداهم فهم برابرة أو عبيد لا عقل لهم، ولا يتمتعون إلا بحق واحد هو حق الطاعة والخضوع، وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء: أجل للاغريقى على المتوحش حق الامرة[٢٥].

فالعبيد عند أرسطو آلة حية، والعبد لا فضيلة له فى حياته، وإذا اتفق أن اتصف أحد العبيد بفضيلة من الفضائل كالشجاعة أو العفة أو الاخلاص لكان مصدر ذلك انسياب شئ من روح سيده إليه.

نظام الدولة:

على الرغم من سعة إدراك أرسطو إلا أنه – مثله فى ذلك مثل كل فلاسفة الاغريق – كان يتصور المجتمع الانسانى الراقى فى صورة المجتمعات الاغريقية أى دولة المدنية وانطلاقا من هذا فقد حاول أن يرسم صورة تحقق التوازن والاستقرار لدولته المثالية – دولة المدينة – من حيث العناصر الضرورية لوجود هذه الدولة وموقعها ومساحتها وعدد سكانها.

فيرى أرسطو أن العناصر الضرورية لوجود الدولة تنحصر فى توفير المواد الغذائية على تفاوتها واختلافها، كما يجب أن يتوفرها سائر الفنون بسائر متطلباتها من الالات والأدوات، كما لابد من توفير السلاح والعتاد الحربى المتجدد والمتفوق باستمرار كما وكيفا وذلك لامكانية صد ودفع هجمات العدو الخارجية. كما لابد وأن توجد وفورات فى الثروات والمواد والعناصر تكون بمثابة احتياطى عام للدولة تستخدمه فى الطوارئ وفى

وقت الحروب، كما لابد من توفير عنصر دينى، وفى الدولة يمثله الكهنوت بالاضافة إلى وجود المرافق العامة ورجال القضاء.

ويؤكد أرسطو أن الدولة تقتضى كل هذه الوظائف المختلفة، ولذلك يلزم لها زراع ليقوموا بغذاء المواطنين ويلزم لها صناع وجنود، وأناس أغنياء وكهنة وقضاة ليقوموا بحاجاتها وبمصالحها[٢٦].

أما من ناحية موقع المدينة فيجب أن يختار بحيث يكون ملائما للصحة، فيستقبل أشعة الشمس من المشرق، كما يكون متصلا بالجنوب لأن برد الجنوب أيسر فى الشتاء من أى برد آخر. كما يجب أن يكون ملائما للتصرف فى المشاغل الداخلية للسكان، وملائما لصد الغارات الخارجية – ولكى يتحقق هذا يجب أن يكون هذا الموقع بحيث يسمح لأهل المدينة أن يخرجوا منها بسهولة فى حالة الحرب، وأن يكون شاقا على الأعداء فى الدخول إليها أو حصارها.

ويجب أن تحاط المدينة بالمعاقل والأسوار العالية، كما يقول أرسطو فإذا صحت تقديراتنا وجبت احاطة المدينة بالمعاقل حتى تكون جديرة بصد كل وسائل الهجوم وعلى الخصوص وسائل الفن الحربى الحديث. ان الهجوم لا يغفل أية وسيلة للنجاح فيجب على الدفاع، من جانبه، أن يبحث ويدبر ويخترع وسائل جديدة.. وهذه الأسوار يجب من مسافة إلى أخرى، وفى المواضع المناسبة أن يكون لها أبراج وحراس[٢٧].

ويرى أرسطو ألا تكون مساحة المدينة متسعة اتساعا كبيرا، لأن الأحداث تثبت أن من العسير بل ربما من المحال أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عددا مما ينبغى[٢٨]. كما أنه لا يجب أن تكون المدينة أصغر مما ينبغى، وإلا لما استطاعت المدينة أن تقوم بحاجتها، فالمدينة اذن يجب أن تكون مساحتها متفقة ومتناسبة مع عدد سكانها وهؤلاء السكان لا يجب أن يتجاوزوا مائة ألف نسمة حتى لا يختل نظامها ويتعذر تعرف بعضهم على بعض واقامة علاقات الصداقة والأخوة بينهم. وللحد من تزايد الأفراد يوصى أرسطو على عادة الاغريق فى ذلك الوقت بتحديد النسل عن طريق الاجهاض المبكر واعدام المشوهين والضعفاء من الأطفال.

ويبدو أن أرسطو يلتزم بهذه الحدود مع ما فيها من تعسف ظاهر لأنه كان يرى أن

نظام دولة المدينة هو أرقى صورة للحياة السياسية، أما نظام الامبراطوريات فهو فى نظره نظام فاسد، لأنه يضم وحدات وعناصر متجانسة لا يجمعها مبدأ واحد أو غاية واحدة، فيتعذر حينئذ على الدولة أن تحقق غايتها، وهى تحقيق السعادة للمواطنين حيث أنها خيرهم المشترك الذى يتفق مع مطالبهم وآمالهم[٢٩].

ويؤيد أرسطو التمييز القانونى والاجتماعى للسكان بالصورة التى كانت سائدة فى المجتمع الاغريقى ومن ثم فهناك العبيد والاجانب والآجانب المقيمين وهم جميعا لا يملكون حق المواطنة بالمعنى السياسى، فالمواطن، بالمعنى السياسى ينحصر فقط، كما تصور أرسطو فى كل من يشارك فى العمل السياسى بصورة مباشرة[٣٠]. وتأسيسيا على ذلك يكون عدد المواطنين محدودا جدا حيث يتعين أن يتوافر فى المواطن الشروط التالية[٣١].

١- الجنس والسن: يشترط أرسطو فى المواطن لتولى السلطة أن يكون من الذكور الذين بلغوا سنا معينة. فهو على خلاف أستاذه أفلاطون، يحرم النساء من ممارسة السلطة. كما أنه يجعل الحكم امتيازا للسن فيقصر تولى الحكم على كبار السن بينما يلزم الشباب بالطاعة حتى ينضجوا.

٢- الجنسية: يشترط فى المواطن أن يكون من أبوين وجدين أثينيين.

٣- الحرية: يشترط فى المواطن أن يكون حرا، ومن ثم يستبعد أرسطو من إدارة شئون المدينة فئة العبيد، وهذه ظاهرة مميزة للمدينة فى العصور القديمة، حيث كان الرق سائدا، وكان الاعتماد على العبيد كليا فى فلاحة الأرض.

ولذلك لا يمكن القول بوجود ديمقراطية حقيقة فى المدن القديمة مهما كان النظام المطبق، لأن جميع المدن القديمة، عرفت الرق، وحرمت الرقيق من صفة المواطن ومن الحرية معا.

٤- الملكية: يستبعد أرسطو الصناع والتجار - فضلا عن العبيد - عن إدارة شئون المدينة، لأنهم يقومون بخدمات لا تفترق عن اشغال العبيد من حيث طبيعتها، ومن حيث أنها تشغلهم عن إكتساب العلم والفضيلة، فى حين أن المواطن، فى نظر أرسطو يجب أن يكون فى سعة من العيش تغنيه عن الأعمال اليدوية وتهيىء له فرصة التفكير

والتأمل في أمور المدينة ومن ذلك يظهر أن ارسطو يشترط فيمن يشارك في إدارة شئون المدينة أن يكون على قدر كبير من الثراء يسمح له بألا يهتم إلا بشئون المدينة واكتساب الفضيلة، دون أن تكون أمواله من الكثرة بحيث تلهيه عن هذا الواجب

نظم الحكم عند أرسطو

لقد كان للاتجاه التحليلي في عقلية أرسطو أعظم الأثر في تقسيمه لنظم الحكم، كما أن كتاب الدساتير الذي جمع فيه ١٥٨ دستورا للبلاد المختلفه قد ساعده على الالمام بالتقسيمات الممكنة لأشكال الحكومات[٣٢]، فقدم تصنيفا بثمانيه عشر نظاما سياسيا مختلفا قام بتحليلها وتنسيقها منطقيا.

وقد اعتمد أرسطو في تقسيماته لأشكال الحكومات على معيارين أحداهما معيار عددي أو كمي، وثانيهما معيار كيفي أو موضوعي[٣٣]

فمن حيث المعيار العددي يقول أرسطو أن السلطة قد تكون في يد فرد واحد أو في يد عدد محدود أو في يد الأغلبية. ومن حيث المعيار الكيفي يميز أرسطو بين الحكومات من حيث صلاحيتها أو فسادها: فإذا كانت الحكومة تستهدف الصالح العام وتحكم وفقا للقانون وبرضاء المحكومين كانت حكومة صالحة أو أصيلة أما اذا كان الحاكم - فردا أو أكثر - يستهدف مصلحته الشخصية أو مصلحة طبقته دون مصلحة الجماعة، أو إذا كان يحكم بغير قانون وقواعد تنظيمية عامة أو إذا اعتلى الحكم رغما عن المحكومين ومستندا إلى القوة كانت الحكومة فاسدة.

ويمزج أرسطو بين المعيارين الكمي والكيفي معا، ليقدم تقسيما سداسيا - كالذي قدمه لنا افلاطون في كتاب السياسي - للحكومات، ثلاثة منها صالحة وثلاثة أخرى فاسدة.

أولا الصور الصالحة:

١ - النظام الملكي، حيث يكون الحكم فرديا، ووفقا للقانون ويستهدف الصالح العام

٢ - النظام الارستقراطي، حيث تكون السلطة في يد الأقلية المتميزة من جميع الوجوه، والتي تحكم طبقا للقانون ومن أجل الصالح العام

٣- النظام الدستورى أو المختلط، وفيه تكون السلطة للأغلبية - وهو النظام المثالى فى نظر أرسطو.

ثانياً الصور الفاسدة:

١- النظام الاستبدادى، حيث يكون الحاكم فردا يستغل السلطة لمصلحته الشخصية دون أن يتقيد بقانون ورغم ارادة المحكومين.

٢- النظام الأوليجاركى، حيث تكون السلطة فى يد الأقلية المتميزة من حيث الثراء، أى حكم الأغنياء الذين يستهدفون مصالحهم الخاصة.

٣- النظام الديمقراطى، وفيه تكون السلطة للأغلبية من الفقراء تستغلها ضد الطبقات الأخرى[٣٤].

وبين هذه الأنواع الستة - الصالحة والفاسدة - للحكم توجد صور عديدة هى مزيج من أكثر من نوع واحد، أو هى خليط متفاعل من كل هذه العناصر: فمثلا بين النظام الملكى الصالح وبين النظام الاستبدادى، الفاسد يوجد مجال لأكثر من شكل يختلف فى درجة صلاحيته أو فساده بحسب مدى قربة من النظام الملكى أو من النظام الاستبدادى. فكلما قرب النظام السياسى،. إلى النظام الملكى أصبح أكثر صلاحا أو أقل فسادا، وعلى العكس كلما كان الحكم قريب الشبه بالنظام الاستبدادى، كان أكثر فسادا، وهكذا بالنسبة لصور الحكم الأخرى. وتفسير ذلك أن النظام قد يكون صالحا فى جميع عناصره، وقد يكون فاسدا فسادا مطلقا، وقد يكون وهذا هو الغالب، صالحا فى بعض عناصره وفاسدا فى بعضها الآخر[٣٥].

ويبدو أن أرسطو قد جعل الصفات الأخلاقية - وليس نوع الدستور - هى الأساس فى التفرقة بين نظم الحكم الصالحة ونظم الحكم الفاسدة، فالارستقراطية هى حكم أولئك المتحلين بالفضيلة، والأوليجاركية هى حكم المتمكنين من الثروة وأرسطو لا يعتبر الفضيلة والغنى، صفتين مترادفتين ترادفاً دقيقا لأنه يعتقد أن الرجل الكفء المعتدل يرجح جدا أن يكون متصفا بالفضيلة، وعلى هدا فهناك فرق بين حكم الأخيار - الأرستقراطى - وحكم الأعنياء - الاوليجاركى - لأن الأخيار يرجح أن لا يكون لهم

من الثروة إلا مقداراً معتدلا، ان هذه التفرقة ذات البعد الأخلاقي تمتد لتشمل، أيضا، النظامين الملكي والاستبدادي[٣٦].

ولقد بحث أرسطو بحثا طويلا في أنواع الحكومات الصالحة والفاسدة وبحث في تفاعلاتها وتطورها. وقد رأى أرسطو أن الحكومة الملكية المطلقة ليست حكومة طيبة، اذ ليس ثمة ما يضمن أن يعمل الملك دائما بعقل وحكمة، ويبتعد عن الطيش والهوى، ولذلك فقد رأى أن أعظم الأمور خطرا أن توضع مصالح الأفراد كلهم بين يدى فرد واحد يصبح هو الأمر الوحيد في الدولة. بالاضافة إلى هذا فان الملكية تسلتزم مبدأ الارث، ومن السخف بل ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب ارادة كائن لا يعرفون عنه شيئا بعد، ويعتبرون هذه الارادة قانونا، وهم يجهلون فيما اذا كان هذا الوريث للعرش حكيما أم مجنونا[٣٧].

أما الحكومة الارستقراطية، والتي تكون السلطة فيها في يد الأقلية الفاضلة العادلة فليس ثمة ما يضمن أيضا أن تعمل - هذه القلة - دائما على تحقيق المصالح العامة دون أن تنحرف فتهتم بمصالحها الخاصة[٣٨].

لذلك فقد رأى أرسطو أن أفضل الحكومات هي الحكومة الدستورية[٣٩]، ذلك لأن الطابع المميز لهذه الحكومة هو أن دستورها - المثالي - يقوم على فكرة النظام المختلط الذى أساسه الجمع بين العناصر الصالحة في النظامين الديمقراطي والأوليجاركي ليتكون - من هذا الجمع - نظام جديد يسميه النظام المختلط[٤٠].

ولتحقيق هذا النظام يقترح ارسطو ادماج تلك العناصر المستقاة من النظامين الديمقراطي والأوليجاركي طبقا للوسائل الآتية[٤١].

١ - الأخذ بحل وسط بين المبادئ المتعارضة في النظامين: فالنظام الديمقراطي يقوم على مبدأ المساواة السياسية ويجعل للمواطنين جميعا حق المساهمة في الأمور العامة دون اشتراط أى نصاب مالي، بينما يميز النظام الأوليجاركي طبقة الأغنياء ويقصر الاشتراك في الحياة السياسية على من يملكون نصابا ماليا عاليا. ولذلك فالحل الذى يحقق التوازن بين المبدأين والذى لجأ إليه أرسطو هو الحل الوسط، أى اشتراط نصاب مالي بسيط.

٢- الجمع بين وسائل النظامين فى اختيار الحكام: فالنظام الديمقراطى يجعل الاختيار بالقرعة لأنها وحدها هى التى تحقق المساواة، بينما يأخذ النظام الأوليجاركى بوسيلة الانتخاب. والجمع بين الوسيلتين يكون بجعل بعض الوظائف بالانتخاب والبعض الآخر بالقرعة، أو بادماج الوسيلتين معا فى جميع الوظائف: فتبدأ بانتخاب عدد أكبر من عدد الوظائف الشاغرة، ثم نملأ هذه الوظائف بالقرعة بين المنتخبين.

٣- ومن المظاهر الهامة فى النظم الديمقراطية أن تكون الوظائف العامة بأجر، وإلا أصبحت وقفا على الأغنياء القادرين كما يحدث فى النظم الأوليجاركية - كذلك تقرر النظم الديمقراطية مكافأة لتشجيع الفقراء على المواظبة على اجتماعات الجمعية الشعبية، بينما توقع غرامة - فى النظم الأوليجاركية - على الأغنياء لاجبارهم على عدم التخلف عن اجتماعات الجمعية الشعبية. أى أن النظام الديمقراطى يعمل على اشراك الفقراء جميعا فى مناقشة الأمور العامة فيكافئهم على الحضور فى الجمعيات الشعبية دون أن يهتم بالزام الأغنياء بالحضور. أما النظم الأوليجاركية فهى على العكس تجبر الأغنياء على الاشتراك فى مناقشة الأمور العامة فتقرر فرض غرامة على كل من يتغيب منهم عن الاجتماعات العامة، وفى نفس الوقت لا تهتم بحضور الفقراء فلا تفرض الغرامة على المتخلفين منهم كما أنها لا تعوضهم عن الحضور، بل تحرمهم كلية من حق المساهمة فى الحياة السياسية.

ويجد أرسطو أن الحل الملائم الذى يحقق التوازن بين الاتجاهين هو فى الجمع بينهما معا: فتوقع غرامة على الأغنياء فى حالة تخلفهم عن اجتماعات الجميعة الشعبية، كما تقرر فى نفس الوقت مكافأة حضور للفقراء، وبذلك تضمن حضور الأغنياء والفقراء على السواء. أما عن الوظائف العامة فلا بأس من جعلها بأجر ولكن دون مغالاة.

على أساس هذا الادماج بين عناصر النظامين الديمقراطى والاوليجاركى، أقام أرسطو دستوره المفضل، وحفظا للتوازن وتحقيقاً للانسجام بين المبادئ المتعارضة فى النظامين، وجد أرسطو أن الوسيلة الفعالة هى فى الأخذ بحل وسط، ولكن ذلك لا يعنى أن النظام الذى يتولد فى هذه الحالة يصلح لجميع البلدان وفى كل الظروف، فقد كان أرسطو - كما سبق ذكره - من المؤمنين، بأن الدستور المثالى يختلف من بلد إلى بلد

تبعا لاختلاف البيئة والظروف الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية وحسب طبيعة الشعب وتاريخه وأخلاقه. ومن ثم فان الدستور الصالح لدولة معينة قد لا يكون صالحا لدولة أخرى، تختلف ظروفها عن ظروف الدولة الأولى.

ولكن مع إيمان أرسطو بالنسبية، فأن ذلك لم يحل دون تأكيده على أن النظام الأصلح والأقرب إلى الكمال هو ذلك الذى يحقق التوازن بين النظامين الديمقراطى والأليجاركى فيأخذ بحل وسط بينهما(٤٢).

وتحقيقا لفكرة أرسطو - فى الأخذ بالحل الوسط - هذه يجعل من الطبقة المتوسطة عماد النظام وأساسه الاجتماعى، فهو يرى أن النظام الديمقراطى يعتمد على الفقراء، والنظام الأوليجاركى يقوم على طبقة الأغنياء، لذلك يبنى دولته المثالية مستندا إلى الطبقة المتوسطة التى ستحقق التوازن بين الجميع.

ان سلامة الدولة المثالية عند أرسطو تقوم على استنادها إلى الطبقة المتوسطة التى تحقق الاتزان بين ثروة الأثرياء، وبؤس الفقراء، فتحتاط لأخطار الحكومة الاوليجاركية حين يشتط الأغنياء وهم أقلية(٤٣)، كما تحتاط لأخطار الحكومة الديمقراطية حين يشتط الفقراء المعدمون ويتبعون أهواءهم الضارة(٤٤). كما تحتاط من حكومة الطغيان وهى حكومة الفرد الظالم(٤٥).

نستنتج من ذلك أن أفراد الطبقة الوسطى - عند زرسطو - هم وحدهم المواطنون الصالحون، اذ لم يفسدهم الغنى الفاحش، ولم يحطم نفوسهم الفقر المدقع، بل يعيشون فى سعة من العيش كافية لأن تدفع عنهم مذلة الفقر دون أن تبلغ بهم إلى درجة تحولهم عن طريق الفضيلة والمعرفة. ومن ثم لن يصعب اخضاعهم للسلطة، كما سيكون فى وسعهم أن يكتسبوا الصفات المطلوبة فى الحاكم الصالح.

ويرى الدكتور ابراهيم شلبى - بعد عرضه للنظام المختلط الذى اقترحه ارسطو - أن ارسطو من حيث المبدأ لم يكن ضد الديمقراطية أى حكم الشعب، بل أراد فقط ادخال بعض التعديلات التى تهدف أساسا إلى القضاء على التناقض الممكن قيامه بين الفقراء والأغنياء، وبالتالى يقضى على ما يرد على الخاطر من أن الديمقراطية هى حكومة الفقراء ولكن هذه الرغبة وما نتج عنها من نظام مختلط جعلت هذا النظام يظهر قريبا من الاشكال المعتدلة لحكومة الأقلية، فهى فى الواقع ديمقراطية من حيث اعتدادها بالكم

الذى لم يرفضه أرسطو، ولكنها أقلية من حيث اعتدادها بالقدرة الخاصة والفضيلة

ومن هنا يظهر مدى صدق تحليل كارل بوبر لفكر أرسطو عن الدولة ذات النظام المختلط، وبالتالى عن مجتمع هذه الدولة، من أنه حل وسط يتضمن عناصر ثلاثة هى:

المثالية الأفلاطونية من ناحية، وبعض الأفكار الديمقراطية من ناحية ثانية، وأخيرا ملكية ملموسة وموزونة(٤٦).

الدولة والسلطات العامة The State and Its Powers

يعتبر أرسطو أو ل من قسم السلطات فى الدولة إلى ثلاث: تشريعية وتنفيذية وقضائية. فقد لاحظ أرسطو أنه توجد فى جميع الدول – على ما بينها من اختلاف فى نظم الحكم – ثلاث مهام أو وظائف رئيسية مختلفة: الأولى هى مهمة وضع المبادئ أو القواعد العامة وهذه هى مهمة أو وظيفة التشريع، والثانية تتلخص فى القيام بتنفيذ تلك المبادئ أو القواعد العامة، وهذه هى المهمة التنفيذية، والثالثة تتلخص فى الفصل بين المنازعات والعقاب على الجرائم وهذه هى مهمة القضاء أو المحاكم. وقد بين أرسطو أنه يجب – ضمانا لحسن سير الدولة – ألا توضع تلك الوظائف أو المهام الثلاثة فى يد واحدة، بل يجب أن توكل إلى هيئات مختلفة(٤٧).

فإذا كانت هذه الفكرة قد درج الكثير من الدراسين على الحاقها بمفكرى العصر الحديث من أمثال جون لوك الذى اشار إلى أن ثمة سلطات ثلاث يجب أن تتوافر فى الدولة هى السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية، ومونتسكييه الذى عمق هذه الفكرة وأذاعها فى كتابة الرئيسى روح القوانين وذلك باحلاله السلطة القضائية محل السلطة الفيدرالية فأصبحت السلطات عنده هى: سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية، ورأى أن هذه السلطات يجب أن تكون منفصلة فإن هذه الفكرة قد وجدت عند أرسطو، ذلك المفكر العميق، كما لوحظ أن نفس التخطيط للسلطات الثلاث كان متصلا بصميم الخبرة السياسية الاغريقية التى كانت تختلف بلا شك عن الخبرة السياسية الحديثة والمعاصرة(٤٨).

وفى ذلك يقول أرسطو فى كل دولة ثلاث أجزاء اذا كان الشارع حكيما اشتغل بها فوق كل شئ ونظم شئونها، ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة، ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر

الثلاثة التى تتمثل فى الجمعية العمومية التى تتداول فى الشئون العامة، وهيئة الحكام التى يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها، والهيئة القضائية[٤٩].

وتتشكل السلطة التشريعية Legislative Power أو الجمعية العمومية من المواطنين جميعا، ولها صلاحيات النظر فى كافة قرارات وسياسة الحكومة للتصديق عليها، خاصة فيما يتعلق بأمور الحرب والسلام وعقد المعاهدات وحلها، وأحكام الاعدام والنفى والمصادرة، ومحاسبة الحكام[٥٠].

أما السلطة التنفيذية Executive Power فيرى أرسطو أن من يمثل هذه، السلطة يجب أن يتماثل مع حجم الدولة ففى الدول الكبرى، كل ادارة يجوز بل يجب أن يكون لها اختصاصات تنفرد بها، ان كثرة عدد المواطنين يسمح بتكثير عدد الموظفين ومن ثم كانت الوظائف لا يشغلها الفرد عينة إلا بعد فترات طويلة وأخرى ليست كذلك بل لا يشغلها الفرد عينه إلا مرة واحدة ... وفى الدول الصغرى يكون الأمر على العكس، اذا يلزم تركيز كثير من الاختصاصات المتباينة فى بعض الأيدى، فان الموظفين أشدندرة من أن تكون هيئة الحكام كثيرة العدد[٥١].

ويرى أرسطو أن السلطة التنفيذية تكون موكولة إلى أناس مستنيرين فى الحكومة الارستقراطية، وتكون موكولة إلى أناس أثرياء فى الحكومة الا وليجاركية، وتكون موكولة إلى رجال أحرار فى الحكومة الدستورية.

ولكى تقوم السلطة التنفيذية يجب أن يتوافر لها ثلاث عناصر: أولها الناخبون وثانيها المنتخبون، وثالثها طريقة التعيين وهذه العناصر تتم أو تحدث بطرق مختلفة فحق تعيين الحكام إما أن يتعلق بجميع المواطنين أو بطائفة خاصة وحسب كما أن الأفراد المؤهلين للانتخاب قد يكونوا كل الأفراد أو بعضهم فقط على أساس التمايز بالثروة أو الأصل أو الثقافة. كما أن طريقة التعيين يمكن أن تتم عن طريق القرعة أو الانتخاب وينتهى أرسطو إلى أن عملية اختيار الحكام تقع بأحد الطرق الأولية التالية[٥٢].

١- كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق الانتخاب.

٢- كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق القرعة.

٣- كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق الانتخاب.

٤- كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق القرعة.

والطريقتان الأولى والثانية نجدهما بالذات لدى الحكومة الدستورية أما الطريقة الثالثة والرابعة فنجدهما لدى الحكومة الأوليجاركية والحكومة الارستقراطية.

ويرى أرسطو أنه فى الحكومة الدستورية يتعين على السلطة احترام سيادة القانون، والواقع أن مسألة سيادة الدستور والقانون تعتبر عنده قضية حاسمة حيث العدل يرتبط بهذه السيادة وجودا وعدما لأن القانون هو العقل مجردا عن الهوى، وسواء كان الحاكم فردا أو جماعة فإنه يتعين خضوعهم للدستور والقانون تجنبا للغرائز والشهوات من ناحية، وتدريبا لهم من ناحية ثانية، وتحقيقا للعدل من ناحية ثالثة.

ومن ثم فإن مناط صلاحية أو فساد النظم كان مقرونا عنده بمدى الارتباط بمبدأى الدستورية والمشروعية. ويضاف إلى ذلك ضرورة تقرير حد زمنى لتولى الوظائف وبالذات الرئاسية، والاعتدال فى تصريف الأمور، وحسن توزيع الثروات بمراعاة الفقراء وعقاب من يبطش بهم من الأغنياء وتحرى العدالة والفضيلة(٥٣).

أما عن السلطة القضائية Judiciary Power فهى مقترنة بالمحاكم عند أرسطو، وهويرى أن المحاكم تتفاوت من حيث ما يوجد فيها من موظفين، كما تتفاوت من حيث اختصاص كل منها، كما تتمايز بحسب طريقة تأليفها.

أما الموظفون - وهم هنا رجال القضاء - فقد كان أرسطو يميل إلى أن يكونوا كثيرى العدد، لأن مهمة القضاء فى - رأيه - من الأفضل أن توكل إلى عدد كبير من الأفراد وليس إلى فرد واحد، لأنه من الصعب افساد الجماعة الكثيرة العدد فى حين يسهل افساد الفرد، والشأن فى ذلك - على حد تعبير أرسطو - كشأن الماء: يسهل تسميمة فى قدح صغير ولكن لا يمكن تسميمه فى نهر عظيم، فالقاضى حين يترك لنزعة الغضب مكانة فى نفسه فإن ذلك سيؤثر حتما، على ما يصدره من أحكام، أما الجماعة - القضاه - فإنه من الصعب أن تثور ثائرة الغضب فى نفوسهم جميعا أو أن يخطئوا جميعا(٥٤).

وتنقسم المحاكم إلى ثمانية أنواع، كل نوع منها يختص بالنظر فى قضايا معينة، وهذه الأنواع هى[٥٥].

١ – محكمة لتصفية الحسابات العامة.

٢– محكمة للفصل فى الأضرار التى تلحق بالدولة.

٣– محكمة للفصل فى انتهاك الحرمات الدستورية.

٤– محكمة لطلبات التعويض من الأفراد ومن الحكام.

٥– محكمة تختص برفع القضايا المدنية الهامة.

٦– محكمة لقضايا القتل.

٧– محكمة للأجانب.

٨– محكمة للقضايا الجزئية، وتختص بالنظر فى القضايا التى يكون موضوعها يتعلق بدرهم إلى خمسة دراهم أو أكثر من ذلك قليلا.

أما عن طريق تأليبف المحاكم فتتم بالطرق الآتية فالقضاة يمكن أن يعينوا جميعا بالقرعة أو جميعا بالانتخاب ويحكمون فى القضايا تارة بالقرعة وتارة بالانتخاب، فإذا كانت الأهلية محدودة لبعض القضايا، فالقضاة يمكن أن يعين بعضهم بالقرعة والآخرون بالانتخاب.

نظرية أرسطو فى الرق:

حاول أرسطو أن يفسر نظام الرق الذى كان قائما فى عصره، فإذا بالأمر ينتهى به لا إلى مجرد تفسيره بل إلى تبريره. فإذا كان أفلاطون قد حدد الحياة المثالية فى قيام كل فرد وما خصته الطبيعة به من قدرات بحيث ينصرف المنتج إلى العمل الانتاجى والحارس والجندى إلى الاعداد العسكرى، والحاكم إلى الحكومة التى يوجه بها الدولة، وعلى أساس هذا التخصص تتحقق العدالة وينتج عنها السعادة التى تنعم بها الدولة.

فإن أرسطو لم يختلف عن أفلاطون فى تصوره لهذا التمييز الطبقى بين الطبقات والوظائف المقررة لها، بل لقد مضى فى هذا الطريق إلى حد تقديس ما يترتب على هذه

النظريات من تقسيم لطبيعة هذا التمييز الطبقى بحيث أنزل العمل اليدوى إلى أدنى مستوى وارتفع بالحياة النظرية والتأمل إلى أرفع المستويات، بل ان آراءه التى ذكرها فى التمييز بين الطبقات على أساس نوعية الأعمال التى تقوم بها كل طبقة تكاد تتناقض ولا تتسق مع ما سبق أن دعا إليه من وجوب واحترام لرأى الأكثرية وما كان قد وثق فيه من الحكمة التى ذكرها عندما كان بصدد اختيار أفضل الحكومات(٥٦).

فقد رأى أرسطو أن الأفراد يختلفون بطبيعتهم منذ نشأتهم، فالبعض خلق بطبيعته ليكون حرا، والبعض الآخر خلق ليكون عبداً رقيقا، ولا ينبغى للعبد أن يملك نفسه لأنه لا يستطيع أن يقود نفسه، ولا يستطيع أن يخدم المجتمع الا كما تخدمه الدواب القوية التى يشركها الانسان فى أعماله ويقودها طبقا لأهوائه، فالرقيق شأنه شأنها: آله ولكن فيها حياة، فالرق فى حق هؤلاء - العبيد - نافع لهم بقدر ما هو عادل - ثم ان ما يمكن تنفيذه بواسطة وسائل أو أدوات أفضل سيتم تنفيذه، بصورة أفضل كذلك، لذلك كان اذا من الأفضل أن تكون تلك الأداة انسانا من أن تكون حيوانا(٥٧).

هذا فضلا عن أن الرقيق فى نظر أرسطو أمر ضرورى لقيام الديمقراطية المباشرة، ذلك لأن هذا النظام - حسب رأيه - من شأنه أن يتيح للمواطنين فراغا من الوقت كافيا لمزاولة حقوقهم السياسية. ولقد كان مما يتمناه أرسطو لو استطاع المواطنين - الأحرار - أن يخصصوا كل وقتهم للشئون السياسية تاركين كل الأعمال اليدوية للأرقاء(٥٨)، وذلك لاعتقاده، أن ارتباط المواطن بعمل يدر عليه آجرا هو أمر يحط من كرامة الرجل الحر حتى الفنون الجميلة لا ينبغى، الارتزاق من ممارستها بل تطلب لذاتها.

وقد فرق أرسطو بين العبودية بالقانون والعبودية بالطبيعة فالعبد بالطبيعة هو الشخص الذى ينتمى للعقل فقط بما يمكنه من مجرد الفهم والادراك. ولكن دون أن يكون لديه عقل للتفكير واتخاذ القرار، وبالتالى فقد أقر أرسطو العبودية بالطبيعة القائمة على عدم التفوق الذهنى، لعبد وتخلفه بالنسبة للسيد(٥٩)، ووفقا لآرائه هذه فقد ذهب إلى أن اخضاع الأفراد للرق نتيجة الحروب - حيث أن معظم العبيد اخذوا فى الحرب - لا يتمشى مع العدالة بالنسبة للكثيرين الذين ليسوا عبيدا بالطبيعة ولكن أصبحوا عبيدا بالقانون: قانون الحرب، مع أن الحرب نفسها قد تكون جائرة(٦٠).

ويرى البعض أن أرسطو كان واقعيا فى قوله بأن كثيرا من الأرقاء كانوا أرقاء بالقانون وليسوا أرقاء بالطبيعة – بعد الأسر فى الحرب – لأن هذه كانت عادة شائعة عند الاغريق آنذاك[٦١].

إلا أن صرامة وتزمت فكرة أرسطو عن الرق تبدو واضحة حين يؤكد أن السبب الوحيد لانتفاع السيد بخدمات أرقائه هو معاونته على مباشرة الفضائل البشرية وليس تنمية ثروته أو تعزيز قوته، فان عجز السيد عن إدراك الفضل انتفى النفع الأصيل الذى يجنيه الرقيق من عبوديته، ألا وهو توجيه حياته توجيها مثمرا بفضل خضوعه لمن هو أفضل منه، وههنا، تنفصم العلاقة بين التابع والمتبوع[٦٢].

ولقد واجه أرسطو نتيجة لأفكاره هذه نقدا شديدا وأخذ عليه شرحه لهذه الفكرة – كما يذكر الدكتور متولى – بهدوء نفسى عجيب، كما أخذ عليه أيضا اعترافه بأن من الأرقاء من هم أهل للحرية، وأن من الأحرار من يستأهلون الرق[٦٣].

لكن هذا الوضع لا يحول دون القول أن أرسطو وان كان قد برر نظام الرق، إلا أنه قد وضع – خاصة فى آواخر حياته – بعض الشروط التى تكفل ادخال بعض الاصلاح على هذا النظام، كما تؤدى إلى التخفيف من شدة وطأته على الأرقاء، وقد نادى بضرورة معاملة الرقيق معاملة حسنة، وبأن يمد له الأمل فى أنه سيمنح الحرية يوما ما، كما نصح بعتق الأرقاء وقرر فى وصيته – قبيل موته – عتق عبده[٦٤].

الملكية الخاصة:

يبدو أن أرسطو قد تحرر من آراء استاذه كثيرا، حيث أنه لم يوافق أفلاطون فيما ذهب إليه من حرمان طبقة الحكام من الملكية الخاصة واباحتها للطبقات الأخرى، ورأى أن ذلك سيؤدى إلى وجود نظامين منفصلين تماما فى الدولة الواحد، مما يؤدى إلى تفككها والقضاء على وحدتها.

وقد اعترض أرسطو على مذهب أفلاطون فى كتابه: القوانين عن توزيع الثروة فى الدولة على أساس ألا يزيد ما يملكه أغنى الأفراد على ما يملكه أدناهم من أربعة أمثال حيث أن أرسطو قد رأى أن الغنى لن يكتفى بما حصل عليه بل سيطلب المزيد ولو عن طريق التحايل على القانون.

كذلك أخذ أرسطو على أفلاطون عدم تحديده لعدد سكان الدولة قائلا أن الزيادة في السكان ستميل بطبيعتها إلى تحطيم ذلك الميزان الذى وضعه أفلاطون لتوزيع الثروة مما يؤدى إلى تغيير الأسس الاقتصادية التى تقوم عليها الدولة، ومن ثم إلى انهيارها(٦٥).

من هنا بدأ أرسطو ينظر إلى الملكية الخاصة باعتبارها شرطا رئيسيا من شروط الحياة الإجتماعية والسياسية، ولكن مع اباحة أرسطو لهذه الملكية للجميع فانه قد قيدها بحيث تصبح بالقدر الذى يحقق الخير العام، لأنه رأى أن الملكية اذا ما زادت عن الحد انقلبت إلى عامل تحكم وفساد فى الجميع(٦٦).

وقد وقف أرسطو مدافعا عن الملكية الخاصة منكرا أن لها فى حد ذاتها أى أثر ضار على الكمال الأخلاقى، ولا تزال آراء أرسطو فى الذود عن الملكية خير ما انتجته القرائح البشرية، ومن ثم فقد اتخذها جميع دعاة الملكية الخاصة ركائز فكرية تساند آراءهم(٦٧).

ويبنى أرسطو موقفه المؤيد للملكية الخاصة على أربعة عوامل هى:

١- الملكية الخاصة حافز Incentive على التقدم، وفى ذلك يقول أنه عندما يكون لكل فرد ممتلكات ومصلحة متميزة عن الأخر، ولا يشكو شخص ضد الآخر فان الأفراد سيحققون تقدما أكثر لأن كلا منهم سيهتم ويركز على أموره وأعماله وملكيته الخاصة، أى أن أرسطو يربط بين المصلحة الفردية Self - Interest وبين التقدم الاجتماعى عن طريق أكبر مجهود فردى وأعلى كفاءة فردية، فى حين أنه فى النظام الشيوعى، مثلا نجد أن أولئك الذين يعملون كثيرا ويحصلون على القليل سيشتكون حقا من أولئك الذين يعملون قليلا ويحصلون على الكثير.

٢- الخبرة التاريخية Historical Experince لابد أن الملكية الخاصة تتضمن جوانب انسانية متأصلة حيث أنها موجودة منذ وقت طويل وأننا لا يمكن أن نتجاهل تجارب الأزمنة الغابرة. فيرى الدكتور حسن الظاهر أن الملكية الخاصة دافع على الكرم والجود والسخاء، ففى النظم الشيوعية لا يستطيع الانسان أن يكون كريما جوادا بسبب المساواة الحسابية التامة فى الملكية. أما حيث توجد الملكية الخاصة فيمكن أن يكون هناك كرم وأفعال جود وسخاء لأن الكرم ان هو إلا صورة من صور استخدام الملكية.

٣- انها باعث على السرور Pleasure: فالملكية الخاصة تعطى نوعا من السعادة أو السرور. فالناس بطبعهم مغرمون بحيازة النقود وتملك الأشياء - على أن أرسطو يفرق بين حب الملكية والثروة وبين الانانية والاثرة، وينظر إلى الملكية الخاصة من زاوية احترام الذات Self - respect والتحقيق المادى للذات Material Self realization[٦٨].

٤- الحرية Liberty: فالملكية العامة للأشياء تخضع الأفراد لارادة سلطة عليا[٦٩].

ويفرق أرسطو بين مصدرين للثراء الأول يسميه الاقتصاد، وهو الثراء الناتج عن عمل رب الأسرة وأولاده وعبيده ليكفوا به حاجاتهم، وهو يزداد بفضل ارتقاء العمل نفسه وزيادته[٧٠]. ويعتبر هذا المصدر مفيدا للفرد وللمجتمع على السواء لما يترتب عليه من زيادة الانتاج، أما المصدر الثانى فيتمثل فى الثراء النقدى فقط والذى يتحقق من المضاربة والاستغلال وهذا النوع وإن كان يؤدى إلى ثراء الأفراد إلا أنه ضار بل وخطير على المجتمع، حيث أن ثراء هؤلاء لا يلتقى مع ثراء اجتماعى حقيقى أى لا يقابله - بلغة عصرنا - زيادة فى الناتج القومى[٧١].

من هنا يتعين ضرورة ضبط هذا النوع الأخير من الثراء ومحاولة القضاء عليه أو على الأقل، الحد منه. وضرورة ذلك تظهر أهميتها فى أن المجتمع المتوازن يمثل البيئة الملائمة لنظام الحكم المتوازن الذى يفضله أرسطو ويستبعد منه كل من يقومون بأعمال المعيشة من المواطنين أى الفلاحين والعمال والحرفيين[٧٢].

وقد كان أرسطو على دراية بالشرور التى تنتج عن الملكية الخاصة ولكنه رأى أن هذه الشرور انما ترجع إلى الطبيعة الانسانية وما تنطوى عليه من خبث واثم، والعلاج لهذه العيوب ليس هو المساواة فى الملكية، ولكن يمكن العلاج فى الارتقاء بالسنن الخلقية.

فارسطو يرى أن البداية فى الاصلاح ليست فى أن يتساوى الجميع فى الملكية، كأن نمنع من يملكون من أن يملكوا أكبر أو أن نمنع الذين يملكون قليلا أن يتملكوا أكثر، بل هى حسن المعاملة بينهم. وبصفة عامة فان المشرع يجب أن يعمل على تحقيق توزيع عادل للملكية وليس توزيعا متساويا ويبدو أن الأكثر أهمية عند أرسطو ليس هو من يملك بل كيف تستخدم الملكية. وهذه مسألة اخلاقية بالضرورة وليست مسألة سياسية اقتصادية[٧٣].

ومن الجدير بالذكر أن ارسطو كان على دراية بأن عدم المساواة الزائد فى توزيع الثروة له مخاطره على التوازن والانسجام والتوافق فى الدولة، فإذا امتلك البعض الكثير ولم يمتلك الباقون شيئا فسيكون من المستحيل أن تستمر الحكومة الدستورية وستحكم الدولة بأى من النقيضين: نظام أوليجاركى لصالح الطبقة الغنية فقط، أو نظام ديمقراطى لصالح الفقراء. ومن بين صفوف أى من هذين النقيضين قد يظهر حكم الطاغية.

النظرية العامة للثورات General Theory Of Revolutions

يفرد أرسطو الكتاب الثامن من مؤلفه السياسة للبحث فى النظرية العامة للثورات، فيستعرض أسبابها وعللها فى جميع أشكال الحكم ونظمه ليصل إلى فرضية عامة مؤداها أن عدم المساواة هو دائما ركيزة أى ثورة فى أى شكل للحكم. فيقول أنه على الرغم من أن كل المذاهب السياسية أيا كان اختلافها، تعترف بحقوق وبمساواة تناسبية بين المواطنين غير أنها تحيد عنها عند التطبيق(٧٤).

فالديمقراطية تتحدث دائما عن مساواة مطلقة وعامة بين جميع الأفراد على تفاوتهم واختلافهم وهذا أمر غير قابل للتطبيق، كما أن الأوليجاركية تتحدث عن المساواة ولكن هذه المساواة لا تلبث أن تذوب عندما تفرق الأوليجاركية بين ما هو غنى وما هو فقير. يقول أرسطو فالاولون وسندهم هذه المساواة قد أرادوا أن يكون السلطان العام فى جميع اختصاصاته موزعا عليهم بالسواء، والآخرون مستندين إلى هذه اللامساواة لم يفكروا إلا فى تنمية امتيازتهم لأن زيادتهم فى اللامساواة(٧٥) وعلى هذا تتصور الأوليجاركية أنها فوق المساواة العامة، وفيها يشعر الناس أن هذه المساواة غير قائمة وحينئذ تحدث الثورة(٧٦).

والثورة تقوم على طرق متعددة: فتارة تهاجم مبدأ الحكومة ذاته سواء أكان هذا المبدأ دستوريا أو ارستقراطيا أو أوليجاركيا، وتحاول الثورة هنا استبدال نظام محل آخر، أى احلال مبدأ محل آخر، وبالطبع يؤدى هذا إلى تغيير الدستور ذاته، وتارة ثانية تتجه الثورة إلى تغيير الأفراد دون المساس بالدستور، فمن يقوم بالثورة حينئذ يطمع فى أن يحكم بواسطة القضاء على الحاكمين واحلال نفسه فى الحكم محلهم. ويرى أرسطو أن هذا كثير الوقوع وعلى وجه الخصوص فى الدول الأوليجاركية والملكية.

ومن ناحية ثالثة قد تؤدى الثورة إلى تقوية ومساندة وتدعيم مبدأ من المبادئ أو اضعافه، فالأوليجاركية القائمة قد تدعم الثورة أو تضعفها حسب اتجاه هذه الثورة، وكذلك الأمر فى كل مذهب آخر فاما أن تزيد عليه أو تنقص منه. ومن ناحية رابعة قد تكون الثورة هادفة إلى تغيير جزء واحد من الدستور كإنشاء منصب بعينه أو الغاء منصب أو كإصدار قانون أو الغاء تشريع(٧٧).

فإذا كان أرسطو قد قرر أن اللامساواة هى السبب الحقيقى والأول للثورات، وأن هذه اللامساواة متحققة أكثر فى الحكومة الأوليجاركية فان الحكومة الدستورية تكون أشد استقراراً وأقل عرضه للانقلابات من الأوليجاركية، ويرى أرسطو أن الثورة على الأوليجاركية يمكن أن تتولد من عنصرين: أولا من الأقلية التى تثور على نفسها، وثانيا من الأقلية التى تثور على الشعب، وهذا لا يمكن وقوعه فى الحكومة الدستورية حيث أنها لا تقاتل إلا الأقلية الأوليجاركية، كما أن الشعب لا يثور على نفسه(٧٨).

ويعود أرسطو إلى تبيان العلل المختلفة للثورات فيرى أن هناك أسبابا نفسية تسبب الثورات، ومن ثم فقد تحدث عن الاستعداد النفسى لأولئك الذين يثورون، فالمرء اذا كان فى مركز متواضع فانه يثور لكى يسيطر ويسود. يقول أرسطو هذا هو حينئذ على العموم الاستعداد النفسى للمواطنين الذين يبدأون بالثورة. وغرضهم من الثورة انما هو بلوغ الثراء والشرف أو الفرار من خمول الفقر ومن البؤس، لأن الثورة فى غالب أمرها لم يكن لها موضوع إلا تخليص بعض المواطنين أو اصدقائهم من عار أو من آداء غرامة(٧٩).

أما بالنسبة للأسباب الثانوية للثورة فترجع إلى الاهانة والاحتقار والخوف أو التمادى فى السيطرة أو قد تكون الثورات مرجعها التزوير فى الانتخابات والكيد والاهمال مما يؤدى إلى تراكم عدم الرضا أو الشعور بالظلم(٨٠).

ويرى الدكتور على عبد القادر أنه اذا كان السبب الأساسى، الثورات – عند أرسطو – هو الاستعداد النفسى الناشئ عن عدم المساواة، فان فكرة المساواة على أساس من الحقوق الطبيعية لم تكن معروفة تماما لأرسطو، ومن ثم فان مفهومه للمساواة يجب أن يعالج من منطلق الأوضاع السياسية والاقتصادية النسبية للأفراد فى عصره، فحالة عدم المساواة هى نتيجة اما لتمتع فئة من المواطنين بمراكز سياسية متميزة لا يشابهه تمتع مماثل

من الناحية الاقتصادية، أو لتمتع فئة بمميزات اقتصادية مؤثرة دون أن يكون لها نفس الامتياز فى المجال السياسى. فحالة عدم التطابق والتماثل هذه تؤدى إلى ترسيخ الحساسية بعدم المساواة فى المجتمع، وعلاج مثل هذا الوضع لا يكون إلا فى القيام بثورة تصحح أوضاع أولئك الذين يقدرون على القيام بها[٨١].

فالثورة لا تندلع اذن، عندما يعمل غير المتساوين بنسبة ما بينهم من فروق، وانما هى تقوم فى حالات عدم تطابق الأوضاع الاقتصادية والسياسية داخل كل طبقة فى المجتمع مما يؤدى إلى تشجيع الاضطرابات السياسية – وهكذا يمكن اختزال تصورات أرسطو عن الثورة وأسبابها بالفرضية الآتية:

أن احتمال الثورة يبدو قائما عندما تنفصل القوى السياسية عن القوى الاقتصادية – فالدولة التى تتمتع بتوافق فى حياتها الاقتصادية والسياسية تنعم بنظام سياسى متوازن ومستقر وعادل. ولا يكون هذا التوافق السياسى – الاقتصادى إلا حيث تكون هناك طبقة وسطى كبيرة من حيث العدد ومن حيث القدرة وفوق الامكانيات.

ومع أن ارسطو لم يبين، وهو يستعرض أسباب الثورة، أى درجات الفصل بين القوى السياسية والاقتصادية تؤدى إلى نقطة الخطر فى التوازن السياسى، إلا أن ذلك لا يحول دون القول أن الفرضية التقييمية لأرسطو عن العلاقة بين القوى الاقتصادية والقوى السياسية قد أثبتت صحتها فى العصور اللاحقة[٨٢].

ويوضح أرسطو بعد ذلك أنه يجب التفرقة بين الثورة وبين المشاكل السياسية الصغيرة أو الانتفاضات السياسية البسيطة التى تمر عرضا حيث أن الثورات تتطلب شعورا أعمق بعدم الرضا وتهدف إلى تغييرات أكثر جذرية، وهذا الشعور قد يكون لسبب متوهم أو قد يكون نتيجة لعدم وضوح القوة السياسية والاقتصادية القائمة – كما سبق ذكره – كما يوضح أن الثورات تكون تارة بالعنف وتارة بالخدعة[٨٣].

وفى النهاية يقدم أرسطو مجموعة من الوسائل التى تعمل على حفظ الدولة وعدم قيام الثورات فيها، فيحصرها فى وسائل عديدة أبرزها: الحفاظ على القانون والتمسك بنصوصه، وتدعيمه وتقويته باستمرار، والتصرف السليم من الحاكم بالنسبة لزملائه وبالنسبة إلى جميع المواطنين، تحديد مدى زمنى، معين للوظائف الرئاسية، القضاء على

المشاحنات والخصومات أولا بأول، حسن توزيع الثروات ومراجعتها وتخصيص احتياطى دائم منها للدولة، حسن توزيع الوظائف على المواطنين وخصوصا الأكفاء منهم، رعاية الفقراء والمحتاجين وتقديم الاعانات المستمرة لهم، وعقاب الأغنياء الذين يبطشون بالفقراء، تحرى الحاكم للفضيلة والعدالة، مطابقة التربية لمبدأ الدستور، يقول أرسطو ان أنفع القوانين، أى القوانين المصدق عليها باجماع المواطنين، تصير لغوا اذا كانت الأخلاق لا تطابق المبادئ السياسية ..... لأنه ينبغى أن يعلم حق العلم أنه اذا حاد مواطن عن السلوك فالدولة عينها تشاطر فى هذا الاخلال بالنظام(٨٤).

أسس الدولة المثالية عند أرسطو:

لم يعمد ارسطو – كما عمد افلاطون – إلى بيان تفصيلى لنظام الدولة المثالية، انما اقتصر فقط على بيان العناصر أو الأسس التى تقوم عليها هذه الدولة التى يطلق عليها أحيانا الحكومة الدستورية وأحيانا الجمهورية فإذا كان الباحث قد تحدث – فيما – سبق عن نظرية أرسطو فى الدولة بصفة عامة، من حيث نشأتها، ونظامها، ونظم الحكم فيها، وسلطاتها، وعن نظرية أرسطو فى الرق وفى الملكية والثورة، فان الحديث سيقتصر هنا على أسس هذه الدولة التى تتلخص فيما يلى:

١- سيادة أحكام القانون:

اذا كانت السلطة عند افلاطون ظاهرة خاصة فردية ترتبط بشخصية الحاكم، يمارسها الفيلسوف أو الحكيم على أنها خاصة بشخصه ونالها بفضل علمه ومعرفته، ومن ثم فهى مطلقة يستخدمها الحاكم وفقا لمشيئته التى لا تخطئ، دون أن تقيد بدستور أو قوانين، بل يمارسها بقرارات فردية يراعى فيها ظروف كل حالة على حدة فالحاكم عند افلاطون، ليس ملزما بوضع قواعد عامة مسبقا ليطبقها على الحالات الفردية بل يفصح عن ارادته فى كل حالة خاصة وفقا لظروفها وملابساتها، ومن هنا يقال أن الخاص يسمو على العام عند افلاطون(٨٤).

أما أرسطو – فعلى العكس من ذلك – يرى أن السلطة تنبع من الجماعة، وبالتالى تكون السلطة للقانون وليست للحاكم كما يقول أفلاطون. ومبدأ سيادة أحكام القانون ليس مجرد ضرورة، بل هى شرط لصلاحية النظام(٨٥). فمهما اتصف الحاكم بالعقل

والحكمة فهو بشر وليس الها منزها عن الخطأ. ومن ثم فلا غنى له عن القوانين، لأن القانون – كما سبق ذكره – هو العقل مجردا عن الهوى، اذ يتمتع بصفة التجريد التى لا يمكن أن يرقى إليها بشر[٨٦].

لذلك يرى أرسطو أن توكل مهمة وضع القوانين – أى تلك التشريعات أو المبادئ والقواعد العامة – إلى الشعب بحيث لا يترك للحكام – الملوك أو غيرهم من رجال السلطة التنفيذية – سلطة إلا فى المسائل الفردية، على أن تكون سلطتهم هذه خاضعة لأحكام القانون[٨٧].

٢- التعليم:

يعتبر التعليم أحد الأسس الهامة التى ارتكزت عليها دولة أرسطو المثالية، حيث رأى أرسطو أنه عملية لتحويل الناس إلى مواطنين صالحين، أو تدريبهم على ممارسة الفضيلة، ومن ثم فان ارسطو يوصى بوضع التعليم تحت الاشراف المباشر للدولة.

وهكذا نجد أن ارسطو رغم انتقاده الشديد لأستاذه افلاطون يعود فيقبل فكرته عن تنشئة الحكام وتربية الأحداث وعزلهم عن باقى أفراد المجتمع من زراع وصناع وتجار كما هو مفصل فى الجمهورية، إلا أن ارسطو لا يربط موقفه فى التنظيم السياسى بأى مبدأ مثالى خارج عن نطاق التجربة الواقعية[٨٨].

كذلك فان المنهاج التربوى الذى اقترحه ارسطو يتفق فى وجوه كثيرة مع ذلك الذى اقترحه افلاطون: فهو يقوم على أساس التعليم الالزامى، وازدراء ذلك التعليم الذى يبغى المنفعة[٨٩]. وهو يستهدف الأطفال الذين سيصبحون مواطنين مع استثنائه للعبيد – الذين عليهم أن يتعلموا فنونا نافعة كفن الطهى لكن هذا الفن لا يشكل جزءا من التعليم المقصود.

وحين يشرح زرسطو منهاجه التربوى يستثنى منه المرحلة العليا التى اقترحها افلاطون فى برنامجه. وبذلك تصبح المرحلة الأولية للتعليم – التى تمتد حتى سن الشباب – هى الأساس والمبتغى، ومن ثم فهو يقسمها سباعيا – أى كل سبع سنوات – إلى ثلاث مراحل[٩٠].

١- المرحلة الأولى: وتبدأ من الميلاد وحتى سن السابعة: وتتركز العناية فيها على بناء أجسام الأطفال صحيا ورياضيا ابتغاء تحملهم لمتاعب المناخ وقسوته، مع وجوب حمايتهم من القصص المخلة بالآداب، ومن المناظر التى تسئ إلى العين.

٢- المرحلة الثانية: وتبدأ من السابعة وحتى سن البلوغ: وخلالها يجرى تعليم المواطنين وتدريبهم على آداء أعمال وليس على تفهمها وتحليلها - هذه التدريبات يجب ألا تدفعهم إلى حيوانية متوحشة بل إلى لطف وتوافق حركى وجمال بنية وكمال جسد ثم يكون دور الموسيقى لتغذية العقل داخل اطار الجسد المتكامل.

٣- المرحلة الثالثة: وتمتد حتى سن الحادية والعشرين، ويكون هدف التعليم فيها خدمة المجتمع فيتحول المواطنون الطائعون - فى صغرهم - إلى قادرين على الحكم - فى كبرهم - وخلال ممارستهم لبعض واجباتهم المدنية يتعلمون قدرا من الحكمة والفلسفة للتدريب على استعمال القدرات العقلية فى تقليل ما يحيط بهم من مشكلات حتى يصلوا إلى فلسفة التأمل.

٣- العدالة:

يميز أرسطو فى الفصل الخامس من كتابة الأخلاق بين معنيين للعدالة: فهى من ناحية توازى كل الفضيلة الخلقية حيث أن الرجل العادل هو الرجل الورع الفاضل الشريف. وهى من ناحية أخرى فضيلة خاصة محددة تأخذ مكانها إلى جانب الشجاعة والكرم، أو هى تلك الفضيلة التى يتحلى بها الانسان فى معاملاته مع الآخرين فى أمور الملكية والعقود وما شاكل ذلك[٩١].

من هنا يرى أرسطو أن العدالة هى أساس سعادة الفرد، لأنه يرى أن السعادة فى الفضيلة، وأن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة فنجد مثلا أن فضيلة الشجاعة وسط بين رذيلتين هما الجبن من ناحية والتهور من ناحية أخرى، وفضيلة الكرم وسط بين رذيلتى البخل والتبذير.

وإذا كانت العدالة هى أساس سعادة الفرد، فانها تعد بالتالى أساس سعادة الدولة لأنها تكفل حسن سير نظامها.، كما تكفل استقرار اداة الحكم، فالوسط هو خير الأمور[٩٢].

بناء على هذه الفكرة - أن الوسط هو خير الأمور - انتهى ارسطو إلى القول بأن الطبقة الوسطى - التى هى وسط بين الطبقة الغنية والطبقة الفقيرة - تعد خيرا من هاتين الطبقتين وأجدر منهما بتولى مهام الحكم[٩٣].

وبعد هذا العرض -لأسس الدولة المثالية عند أرسطو - يطيب للباحث أن يعرض أبرز نقاط الالتقاء والاختلاف التى يمكن استنتاجها من ثنايا المنطلقات الفكرية والمنهجية التى أوردها كل من أرسطو وأفلاطون.

فنواحى السبه أو الاتفاق تبدو واضحة فى أن أرسطو - رغم واقعيته - كان كأستاذه أفلاطون فى أنه جعل نقطة البداية فى كتاباته هى البحث فى الدولة المثالية، لذلك فأن كلا منهما قد قدم تصورا لدولة مثالية تهدف إلى تحقيق الحياة السعيدة للجماعة، وأن تحقيق هذا المطلب لا يمكن أن يقوم إلا على العدالة والفضيلة التى تكتسب بالتعليم ومن ثم فقد جعل كلا منهما شئون التعليم فى يد الدولة، ومن ناحية ثانية فقد اتفق الفيلسوفان فى القول بأن الحياة السعيدة الصالحة لا يمكن أن تتحقق إلا فى إطار دولة المدينة التى تضع السلطة فى أيدى ذوى الفضل والمعرفة. وحيث أن الفضيلة لا يمكن أن يكتسبها الجميع وأنها تنحصر فى بعض الأفراد دون الآخرين، فقد حاول كل من الفيلسوفين أن يقيد صفة المواطنة بشروط معينة تحقق فكرة المواطن الصالح.

ولكن هذا التشابه بين الفيلسوفين لا يعنى عدم وجود اختلاف بينهما، فقد ظهر هذا الاختلاف بين ارسطو واستاذه أفلاطون فى الآراء والانتقادات التى ابداها الأول نحو ما كان الثانى يأخذ به ويعتقد، وبدا ذلك واضحا فى التهجم الذى أبداه أرسطو تجاه ما نادى به افلاطون من شيوعية المال والنساء - كما ظهر هذا الاختلاف واضحا فى وجهة نظر كل منهما ومبدئه.

فأفلاطون يجسد المثل والفلسفة، بينما يجسد أرسطو العلم والواقع، وقد بدا ذلك واضحا فى عدم تسليم أرسطو بالمثالية المطلقة - عكس أفلاطون - وتمييزه بين المثالية المطلقة والمثالية النسبية التى يمكن تحقيقها فى إطار الواقع. لهذا يمكن القول أن أرسطو قد اهتم بما هو قائم فعلا أكثر من اهتمامه بما يجب أن يكون، ومن ثم فهو قد واجه المشكلة السياسية فى المدينة اليونانية بطريقة وضعية، وقد جعل من الخبرة نقطة البدء فى الدراسة التى يقدمها.

وفضلا عن ذلك، فان أفلاطون لا يرى إلا نظاما واحدا مثاليا.، بينما يرى أرسطو أن النظام الأصلح يختلف من بلد إلى بلد تبعا لظروفها الجغرافية والاقتصادية وحسب طبيعة شعبها وأخلاقه. ولذلك يعد الكثير من النظم السياسية مقبولا وصالحا نسبيا.

وأخيرا فقد آمن أرسطو بالكثرة وبأن رأى الأغلبية يفوق رأى الفرد مهما تحلى ذلك الفرد بحميد الصفات وضروب المعرفة والحكمة، ولذلك فقد جعل من الطبقة الوسطى عمادا لنظامه السياسى. أما أفلاطون فقد جعل قاعدة مجتمعه السياسى هى دكتاتورية الفرد العاقل أو العدد المحدود جدا من العقلاء[٩٤].

وفى النهاية يمكن القول أنه لا تزال لهذا المفكر الكبير - رغم تعرضه لبعض جوانب النقد - بعض الاراء والملاحظات التى تحتفظ بقوتها ودقتها حتى اليوم رغم ما مر عليها من قرون، منها:

١- الدستور الصالح ليس هو الصالح لطبقة واحدة فقط ولو كانت الأغلبية بل هو الذى يهدف لصالح الأمة جميعا.

٢- قد يحدث أحيانا أن نجد بلدا ذا دستور غير ديمقراطى ولكننا اذا نظرنا إلى الواقع نجده ديمقراطيا، كما أننا قد نجد بلدا ذا دستور ديمقراطى، ولكننا اذا نظرنا إلى التطبيق نجده يحكم أوليجاركيا، أى بواسطة طبقة من الأغنياء تحكم الشعب لصالحها الخاص لا لصالح الشعب[٩٥].

وكأن أرسطو يريد بذلك أن ينبه أذهان المفكرين إلى أنه من أجل أن يتبين كنه نظام من أنظمة الحكم ومن أجل أن يكون عنه رأيا سليما صحيحا، يجب ألا تقف النظرة إليه عند حد النظر إلى دستور ذلك البلد - أى ذلك النظام الذى تبينه النصوص الدستورية المدونة على الورق - انما يجب كذلك - بل وقبل ذلك - أن تمتد النظرة حتى تشمل كيفية تطبيق ذلك النظام أو الدستور فى الحياة العملية الواقعية، اذا أن التطبيق قد يختلف مع النصوص المدونة فى الدساتير.

٣- مما يكفل للدولة احتفاظها بنظامها السياسى، وجود شبح خطر ماثل أمامها يهدد كيانها، لذلك نجد أحيانا حكاما يصورون لمواطنهم وجود صورة لمثل ذلك الخطر، وقد يكون الواقع أن خيوط ذلك الخطر كانت من نسيج خيال أولئك الحكام[٩٦].

٤- يجب العمل عن طريق التشريع على ألا يحرز فرد من الأفراد قدرا كبيرا زائدا عن الحد المعقول من الثروة أو من السلطة أو حتى من الثقة[٩٧].

٥- أن الشعب لا ينظر بعين الغيرة إلى من ينظر اليهم بعين التقدير[٩٨].

ويبدو أن أرسطو يقصد بذلك أن يقول أنه اذا كان المحكومين الفقراء من الشعب ينظرون عادة بعين الغيرة والحسد إلى الحكام الأغنياء إلا أن أولئك لا ينظرون بمثل هذه العين إلى من كان يقوم بمهمته باخلاص وكفاية من هؤلاء الحاكمين فاستحق بذلك تقدير المحكومين.

٦- يذهب أرسطو أخيرا إلى لعنة الحرب، واعتبارها دليلا على عدم كفاية قدرات الدولة من الناحية الاقتصادية، مما يجعلها تغير على جيرانها طلبا لامكانات أخرى، وإذا كان الرجل العادل عند أرسطو هو الرجل الفاضل الشريف الذى لا يعتدى على الآخرين، فان الدولة العادلة الفاضلة هى التى لا توجه قواتها للعدوان على الدول الأخرى، إلا أنه يقدم لمفهوم الحياة الايجابى الذى تأخذ به كثير من الدول الآن، بمعنى أنه لكى تضمن السلام، ولكى تضمن عدم وقوعك فريسة مستعبدة فى يد الآخرين، عليك أن تأخذ بالقوة وما تستطيع أن تحققها بالنسبة لك[٩٩].

وبعد ، فمما لا شك فيه أن أرسطو قد ترك تراثاً ضخما فى مجال الفكر السياسى، فعظمة أرسطو لا تأتى فقط من عمق فكرة وتحليله، وانما تأتى من كونه يعتير آخر المفكرين الذين يمثلون فى ذاتهم مدرسة فكرية، وبعد عصر المدارس الفكرية هذه، عرف الاغريق عصر المدارس الفكرية الجماعية التى عاصرت أحداثا وتطويرا تقهقريا فى الواقع وأيضا فى الفكر[١٠٠]، مما جعلها تدعو لفكرة الدولة العالمية ومبادئ العدالة الطبيعية وتسوى بين الأفراد بالنظر إلى أنهم ينتمون جميعا إلى أسرة واحدة تقوم على الحب والتعاون والاخاء.

وخمود الحركة الفكرية عند الاغريق يرجع إلى ما أحدثته فتوح الاسكندر الأكبر من تغيير شامل فى بلاد اليونان، اذ فتحت آفاقا جديدة، وأظهرت قصور المدينة اليونانية المستقلة عن أن تلعب وحدها دورا سياسيا ذا شأن.

وعقب وفاة الاسكندر، تنازع قواده امبراطوريته فيما بينهم، وقامت بينهم الحروب والخلافات، كل هذا كان من شأنه أن أخذت نظرية دولة المدينة التى أقام عليها أرسطو وأفلاطون نظرياتها السياسية، فى الأفول والانهيار.

هوامش الفصل الخامس

(١) ولد أرسطو عام ٣٨٤ ق. م في تراقيا. أي أنه لم يكن مواطنا أثينا وقد توفي بعد وفاة تلميذه الاسكندر الأكبر بسنة، أي عام ٣٢٢ ق. م. وبذلك يكون أرسطو قد عاش ٦٢ سنة.

سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ١١١.

(٢) وهنا نلمس الفرق كبيرا بين فيلسوف تصدى للاتهام وواجهة ورفض الهروب بعدما أتيح له، وآخر خشي على نفسه فآثر السلامة مختفيا من أثينا.

عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ٣٤٧.

(٤) وتبلغ نحو ١٥٨ دستور.

(٥) ويوضح الدكتور عبد الحميد متولي هذا الكلام بقوله: يجب ألا يفوتنا أن ثمة مبادئ أو مثل عليا تستهدفها الشعوب في أنظمتها في كل زمان ومكان: تلك هي مبادئ الحرية والمساواة والشورى والعدالة فهي مبادئ لم تتغير بتغير الزمان والمكان ولكن هذه المبادئ حين نريد تطبيقها في الحياة العملية على الأنظمة السياسية تتخذ لها صورا مختلفة باختلاف ظروف الزمان والمكان، وكان من ذلك أن هذه المبادئ يختلف مدلولها باختلاف الأزمنة والأمكنة، فما كان يقصد مثلا بمبدأ الحرية في الديمقراطيات القديمة يختلف عما كان يقصد به في عصر الثورة الفرنسية أو في عصرنا هذا.

عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صفحات: ٦٥ - ٦٦.

(٦) أحمد صبحي، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص: ١١٧.

(٧) ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٧٤.

(٨) وقد باعد بينه وبين ممارسة السياسة فوق ذلك زواجه من فتاة أصلها من الرقيق وقد كان هذا الزواج بمثابة الهوة التى فصلت بينه وبين أهل أثينا الذين لم يغفروا له أبدا هذه الزيجة.

M. Pre'lot, Politique d' Aristote (Paris: Presses Universitoires de France, 1950), P. XVIII - XXI.

(٩) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ١١٢ – ١١٥، وكذلك:

عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٦٦.

وكذلك: عبد الرحمن بدوى، أرسطو، خلاصة الفكر الأوربى، سلسلة الينابيع (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣) ص: ٣.

(١٠) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٧٧.

(١١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٧٥.

(١٢) ثروت بدوى، نفس المرجع، نفس الموضع.

(١٣) لذلك فان أرسطو لا يتكلم عن حالة الشيوعية التى أشار إليها الاجتماعيون المعاصرون والتى يقولون بأنها سبقت قيام الجماعة الانسانية أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص: ٢٢٦.

(١٤) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٢٠٨.

ويقصد أرسطو بالدولة، المدينة، ولا فرق عنده بينهما.

أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص: ٢٢٦.

(١٥) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، الكتاب الأول، الباب الأول، فقرة ١١، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٧)، ص: ٩٦.

(١٦) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٦١.

(١٧) أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، وكذلك وردت فى السياسة، نقلا عن:

إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٢٣.

(١٨) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ١٠٧.

(١٩) ارسطو، السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٦.

(٢٠) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٦١.

(٢١) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، ج٢، أرسطو والمدارس المتأخرة، (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) صفحات ٢٢٥ ٢٢٦.

(٢٢) ارسطو، السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٤.

(٢٣) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٦٢.

(٢٤) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٦٢.

(٢٥) على عبد المعطى، المرجع نفسه، ص: ٦٣.

(٢٦) على عبد المعطى، الفكر السياسى العربى، مرجع سابق، ص: ٦٧.

(٢٧) على عبد المعطى، الفكر السياسى العربى، مرجع سابق، ص: ٦٨

(٢٨) ارسطو، السياسة، الكتاب الرابع، الباب العاشر، الفقرة ٨ نقلا عن : على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٦٨.

(٢٩) محمد على ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ٢، مرجع سابق، ص: ٢٣٣.

(٣٠) إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٢٥.

(٣١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٨٦.

(٣٢) يميز أرسطو بين الدولة والحكومة: فالدولة عبارة عن اجتماع للمواطنين بينما الحكومة هى اجتماع أولئك المواطنين القابضين على زمام السلطة فى مجتمعهم وليدبروا شئونه فالحكومة وسيلة ملموسة وحقيقية لتنفيذ أهداف الدولة

ومزاولة وظائفها السياسية والخلقية. وبينما تتغير الحكومة بتغير القابضين على السلطة العليا في المجتمع، لا تتغير الدولة، مطلقا، إلا بتعديل دستورها، وتتشكل الحكومة في دولة أرسطو على أساس من عراقة الأصل والميلاد أو الثروة أو العدد. على عبد القادر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ١٤٨، كذلك غانم صالح، الفكر السياسي القديم، مرجع سابق، ص: ١١٤.

(٣٣) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٨١.

(٣٤) ويبدو أن الفرق الوحيد بين معالجة أفلاطون وأرسطو للموضوع هو أن الأول يصف الدولة الدستورية بأنها تلك التي تخضع للقانون، ويصفها الثاني بأنها تلك التي تحكم للصالح العام، وفي ضوء ما أورده أرسطو من تحليل لمعنى الحكومة الدستورية، فإنه قد رأى أن الوصيفن يكادان أن يؤديا إلى نتيجة واحدة سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات: ١٢٨ - ١٢٩

وهو الملاحظ أن أرسطو قد أدرج النظام الديمقراطي ضمن الصور الفاسدة لأنه هو الذى حكم على أستاذه بالاعدام.

(٣٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٨٢.

(٣٦) أرسطو، السياسة مرجع سابق، ص: ١٩٧.

(٣٧) على عبد المعطى، الفكر السياسي الغربى، مرجع سابق، ص: ٧٠.

(٣٨) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٣٩) يستعمل أرسطو كلمة Poitie أو Politeia في تسمية هذه الحكومة وهى كلمة يمكن أن تطلق على جميع نظم الحكم، وقد سبقه في استعمالها كثيرون منهم هيبودام وأفلاطون. وأصدق ترجمة لها هى الدستور. ثروت بدوى، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، هامش ص: ٨٣.

(٤٠) نيقولو ميكيافيللي، الأمير، تراث الفكر السياسي، قبل الأمير وبعده، ط١١، تعريب خيرى حماد (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢) ص: ٢٢٦.

(٤١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، صفحات : ٨٣ – ٨٤.

(٤٢) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٨٥.

(٤٣) لأن الغنى الفاحش يولد الغرور والعنجهه ويبعث على الاستهتار بالسلطة والاستهزاء بالقانون.

(٤٤) لأن الفقر وأن كان يجبل النفس على الخنوع واليأس فانه يخلق فيها الحقد والحسد.

(٤٥) على عبدالمعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٧١.

(٤٦) إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ١٣٢ – ١٣٣.

(٤٧) عبد الحميد متولى، الوجيز فى انظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٣.

(٤٨) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صفحات: ٧٣ – ٧٤.

(٤٩) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، الكتاب السادس، الباب الحادى عشر، فقرة ١، ص: ٣٤٥.

(٥٠) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٥٤.

(٥١) أرسطو،السياسة، مرجع سابق، ك٦، ب١٢، ف٤، ص: ٣٥٧.

(٥٢) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صفحات: ٧٥ – ٧٦.

(٥٣) ابراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٣٢.

(٥٤) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ك٦، ب١١، صفحات: ٣٤٥ – ٣٥٧، وكذلك: عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٤.

(٥٥) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صفحات: ٧٦ – ٧٧.

(٥٦) أميرة حلمى مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، صفحات: ٤٧ – ٤٨.

(٥٧) أرسطو السياسة، مرجع سابق، صفحات: ٣٣، ٩٨، ١٠٢ – ١٠٦.

(٥٨) لكن هذه كانت مجرد أمنية لأرسطو، ولا يصح أن تعد بمثابة تعبير أو تصوير للأوضاع القائمة اذا ذاك، فلا يصح أن يظن أن طبقة المواطنين – فى دولة مثل أثينا – كانت طبقة مترفة لا تعرف من ضروب العمل غير الاشتغال بالشئون السياسية، سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣.

(٥٩) وحيث أن اليونانين عامة لديهم تفوق ذهنى، – كما أوضح أرسطو وفقا للنظرة السائدة فى اليونان القديم – فانهم لا يمثلون مصدر للرق – والغريب فى الأمر أن أرسطو – ذلك المفكر الواقعى – نجده وقد تأثر بالعصبية اليونانين يقصر اطلاق لفظ الأحرار على اليونانين وحدهم أما العبيد فهم غير اليونانين وهم البربر. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص: ٢٢٧.

(٦٠) حورية مجاهد، الفكر السياسى، من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٨٨.

(٦١) حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٤.

(٦٢) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٢٩.

(٦٣) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صفحات: ٧٥ – ٧٦.

(٦٤) ويرى الدكتور متولى، أن ذلك ان دل على شئ فانما يدل على أن كلام أرسطو قد حمل فى طياته معنى التحول عن رأيه السابق بيانه بصدد الرق متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٧٦.

(٦٥) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٦٢.

(٦٦) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٣١.

(٦٧) فؤدا شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٢٢.

(٦٨) حسن الظاهر، دراسات فى الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ : ٦٦.

(٦٩) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ: ١٢٢.

(٧٠) أميرة حلمى مطر، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، صـ٦٦.

(٧١) ومن الجدير بالذكر أن أرسطو يبغض الربا لأنه أبشع الوسائل غير الطبيعية فى تحصيل الثروة، لأنه مبادلة المال بالمال، فهو ربح يأتى عن طريق النقود نفسها وليس من عروض التجارة وهى الأشياء الطبيعية التى تجلب الربح «فالنقود لا تلد نقـود». أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، صـ:٢٢٧، وكذلك: فؤاد شبل، المدينة الفاضلة، مرجع سابق، صفحات ٢١ – ٢٢.

(٧٢) ابراهيم شلبى، تطور الفكر لسياسى، مرجع سابق، صـ:١٢٥.

(٧٣) حسن الظاهر ، دراسات فى الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ٦٧.

(٧٤) أرسطو، السياسية ، ك ٨، ب١ ، ف٢ ، صـ:٣٨٢.

(٧٥) أرسطو ، السياسة، ك ٨، ب١ ، ف٢ ، صـ:٣٨٣.

(٧٦) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى ، مرجع سابق، صـ: ٧٧.

(٧٧) على عبد المعطى، المرجع السابق، صـ : ٧٨.

(٧٨) المرجع السابق، صـ: ٧٨.

(٧٩) أرسطو، السياسة، ك ٨، ب١ ، ف٢، صـ:٣٨٧.

(٨٠) محمد عبد المعز نصر، الثورة والمجتمع الاشتراكى (الاسكندرية: مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٦٦)، صـ:٣٣.

ولمزيد من المعلومات عن علل الثورات فى الحكومات الدستورية والأوليجاركية والأرستقراطية والملكية، انظر: على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صفحات : ٨١ – ٨٢.

(٨١) على عبد القادر ، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ ١٦٤.

(٨٢) على عبد القادر ، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ ١٦٦.

(٨٣) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، صـ: ٤٠٠.

ويرى الدكتور اسماعيل سعد رغم ذلك - أن ارسطو قد خلط بين الثورة والانقلاب.

اسماعيل سعد، المجتمع والسياسة، مرجع سابق ، صـ: ٥٦.

(٨٤) ارسطو، السياسة، مرجع سابق، ص: ٤١٢ وما بعدها ، وكذلك : على عبد المعطى - الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صـ:٨٣.

(٨٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ:٧٨.

(٨٦) قد يقال أن أفلاطون قد سبق أرسطو - فى كتابيه «السياسى» ، و «القوانين» - فى مسألة تأكيد سيادة القانون، غير أنه يجب أن يكون واضحا أن أفلاطون حينما أشار الى ذلك قد جعل من تلك الدولة - المختلطة - درجة تلى فى صلاحيتها دولته المثالية، فى حين أن أرسطو قد اعتبر دولة القوانين أسمى صور التنظيم السياسى فأعطاها صفات التفوق والامتياز على ما عداها من أشكال ونظم الحكم الأخرى.

على عبد القادر، تطور الفكر السياسية، مرجع سابق، صـ: ١٤٥ . وكذلك : غانم صالح الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، صفحات : ١٠٩ - ١١٠.

(87) G. Sabine, T. Thorson, A History of political Theory (Halt: Saunders International Editions, 1973), P. 227.

(٨٨) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صـ: ٧٢.

(٨٩) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ٢ ، مرجع سابق، صـ: ٢٣٤.

(٩٠) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ : ١٢٤.

(٩١) غانم صالح ، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، صفحات : ١١٣ - ١١٤.

(٩٢) لمزيد من التفصيل : انظر : على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق صفحات : ١٦٠ - ١٦١ .

(٩٣) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق،صـ : ٦٧ .

(٩٤) ومن ثم يسهل عليها أن تحظى برضاء الشعب. متولى، المرجع السابق، صـك ٧٨ .

(٩٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ : ٨٨. وكذلك : غانم صالح الفكر السياسى القديم ، صـ: ١٢٨ .

(٩٦) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صـ:٨٠.

(٩٧) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، صـ: ١٩٠ .

(٩٨) متولى، الوجيز، مرجع سابق، صـ:٨٢.

(٩٩) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق،صـ: ٣٣١.

(١٠٠) من أمثال فلسفات الرواقية والايبقورية والكلبية.

إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٣٦ .

الفصل السادس

الفكر السياسى عند الرومان

الفصل السادس

الفكر السياسى عند الرومان

إذا كانت فكرة السيادة من أهم الأفكار السياسية عند الرومان ـ كما يرى صاحبا المدخل ـ فانه يطيب للباحث أن يعرض العصور الثلاثة التى مرت بها الدولة الرومانية القديمة ـ الملكى، الجمهورى، الأمبرطورى ـ مبينا من تقع فى يده السيادة، ومدى ما حققته الدولة من إعلاء لفكرة الإرادة العامة خلال هذه العصور، لينتقل بعد ذلك إلى عرض أهم المفكرين الذين عظموا هذه الفكرة وأعلوا من شأنها.

أولاً: العصر الملكى:

استمر هذا العصر فترة تجاوزت مائة عام، وكما كان الحال بالنسبة للطبقات الاجتماعية فى اثينا، كانت هناك بعض الطبقات الأجتماعية فى المجتمع الرومانى، فكانت هناك طبقة الأحرار ـ التى تماثل طبقة المواطنين فى أثينا ـ وطبقة الأرقاء التى كانت تشكل قاعدة الهرم الطبقى(1).

وقد انقسمت المؤسسات السياسية فى هذا العصر إلى ثلاثة عناصر أساسية هى:

١- الملك.

٢- مجلس الشيوخ: يتكون أساسا من رؤساء القبائل الذى كان الملك يستشيرهم فى القضايا الهامة، والذين يباشرون سلطة الملك بعد موته حتى يتولى الملك الجديد شئون الحكم.

٣- مجلس الشعب: يضم هذا المجلس فى عضويته جميع الرجال، وتتمثل اختصاصاته فى اقتراح القوانين وتقرير أمور السلم وإعلان حالة الحرب

وعقد المعاهدات ومباشرة المشروعات المتعلقة بالشئون المدنية والقضائية[٢]

ثانياً: العصر الجمهورى:

تأسس هذا النظام عقب اقصاء آخر الملوك الرومان، وكان نتيجة لعدة صراعات طبقية حادة انتهت بانصهار الطبقات فى طبقة واحدة هى طبقة المواطنين الرومان التى كان لها حق التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، واستمر هذا العصر حتى إعلان النظام الأمبراطورى فى القرن الأول الميلادى[٣].

وتتمثل الهيئات السياسية في هذا العصر فى انتقال منصب الملك إلى هيئة جديدة هى هيئة القناصل، حيث ابتدع الرومان هذا النظام الذى أساسه قيام مجلس الشعب بانتخاب قنصلين كل عام، ولايجوز تجديد فترة رئاسة كل منهما إلا بعد مضى عشرة أعوام تالية، وإلى جانب هيئة القناصل وجدت هيئتا مجلس الشيوخ ومجلس الشعب[٤].

ثالثاً: العصر الأمبراطورى:

بدأ هذا العصر فى القرن الأول الميلادى، فحينما استقرت أمور الجمهورية فى الداخل، واستتبت أوضاعها، وإزدهرت أركانها، اتجهت نحو التوسع الخارجى، وبدأت تضم إليها العديد من المدن الإيطالية، مما مكنها من إقامة الأمبراطورية الرومانية التى تخضع لحكم مركزى، وتنقسم إلى أمارات يتولى حكم كل منها حاكم رومانى[٥].

أما عن المؤسسات السياسية فى هذا العصر فقد أعلن الأمبراطور أغسطس ابقاءه فى بادئ الأمر على نفس المؤسسات السياسية التى كانت

موجودة فى العصر الجمهورى والتى تمثلت فى مجلس الشيوخ والشعب، إلا أن الأمبرطور أغسطس مالبث أن عدل عن هذه المؤسسات، وأصبح يستأثر بالسلطة وحده[٦].

هذا بالنسبة للنظام، فإذا ما انتقلنا إلى الفكر وجدنا أن الرومان لم يحاولوا دمج الفرد فى الدولة - كما فعل الأغريق - ولم يحاولوا الإقلال من أهمية الدولة كما فعل الأبيقوريون[*]، ولكنهم فصلوا الفرد عن الدولة، وجعلوا لكل منهما حقوقاً وواجبات، ونظروا إلى الدولة على أنها وجدت أساساً للمحافظة على حقوق الأفراد، وأنها شخص قانونى أيضاً له حقوق يجب حمايتها من الآخرين، ومن الدولة [٧].

فمنذ بداية تطور الرومان اقتنعوا بأن للمجتمع سلطة آمرة غير محدودة ولايمكن التنازل عنها لشخص ما. وقد أطلقوا على فكرة السيادة المطلقة اسم Imperium ووصفوها بأنها العلامة المميزة للمجتمع[٨].

---

[*] اعتبرت الأبيقورية - ٣٤١ - ٢٧٠ ق.م - أن الغرض الأسمى للحياة هو تحقيق السعادة للفرد، وعرفت السعادة بأنها اشباع الرغبات الروحية والثقافية والمادية بكل فرد - ورأت أن الحياة السياسية عبء ثقيل، فالرجل العاقل عندهم لايشترك فى الحياة العامة إلا إذا حملته على ذلك مصالحه الشخصية - ويتساوى عندهم نظام الحكم الاستبدادى ونظام الحكم الديمقراطى.

لمزيد من التفصيل عن الأبيقورية راجع: محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ٢. أرسطو والمدارس المتأخرة (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠) ص: ٢٥٧ وما بعدها.

ويؤكد فكرة السيادة هذه دعوة بوليبيوس(*) إلى النظام المختلط الذى يقوم على أحسن ما هو موجود فى الأنظمة الثلاثة: الموناركية والأرستقراطية والديمقراطية، بحيث أن قوة هذا الاختلاط لاتسمح لنا بأن نقول أن هذا النظام موناركى أو أرستقراطى أو ديمقراطى.

كما أن الشعب عند بوليبيوس هو صاحب السلطة العليا، فلا يمكن تقرير أى قانون دون موافقته، إذ أن له حق قبول أو رفض أى قانون، كما أن كلمته هى العليا فى مسألتى السلم والحرب، وهو القاضى الحكم فى معظم القضايا، كما أنه هو الذى يوزع الوظائف على من يستحقونها(٩).

ومما يؤكد اعلاء بوليبيوس لإرادة الشعب دعوته الى تعادل وتوازن السلطات(**). فلا تقضى سلطة الأمبراطور على سلطة مجلس النواب ولا هذه ولا تلك على سلطة الشعب.

وقد كان لأفكار بوليبيوس أكبر الأثر على شيشرون(***). حيث أخذ عنه إعجابه بدستور روما، ورفضه لجمهورية أفلاطون الخيالية رغم اعترافه بجمالها، ومناداته بنظرية الدساتير المختلفة، وبتعادل السلطات، وبالتحام الأرستقراطية وبالديمقراطية(١٠).

وقد عرف شيشرون الدولة بأنها "مصلحة الناس المشتركة" وعرفها كذلك بأنها "مجتمع القانون Community of Law" أى أنها يجب أن تقوم على

(*) يعد بوليبيوس -٢٠٤ - ١٢٢ ق.م. - الثالث من بين المؤرخين اليونانيين الكبار، إذ سبقه فى مثل هذا العمل هيردوت وثيوديدس.

(**) ولاشك فى أثر ذلك على نظرية فصل السلطات عند لوك ومونتسكييه.

(***) (١٠٠ - ٤٣ ق.م).

حكم القانون Rule of Law، وأنها لن تعمر طويلا إذا لم تعترف وتسلم بالحقوق والواجبات التى تربط رعاياها بعضهم ببعض. أى أن الدولة عنده رابطة معنوية، أو مجموعة من البشر يمتلكونها، وقانونها بالمشاع فيما بينهم. ويخلص من ذلك إلى ثلاث نتائج:

١- تستمد الدولة سلطتها من قوة أفرادها مجتمعين، فهم سر وجودها وسر بقائها على مر الزمن.

٢- السلطة السياسية لايمكن أن تتصف بالشرعية مالم ترتكز على الإرادة العامة للشعب.

٣- الدولة نفسها وقوانينها كلها تخضع للقانون الأعظم، وهو قانون الآله أو القانون الطبيعى الذى يمثل أعلى قواعد الحق والعدالة.

وحيث أن الناس يخضعون لقانون واحد، وحيث أنهم جميعا يتصفون بالمواطنة، فانهم فى رأيه يجب أن يكونوا متساوين. ولكنه من ناحية أخرى يؤكد على "خصوصية المساواة" فالبشر غير متساوين علما ولا معرفة، ولايمكن أيضاً أن تسوى بين الناس فى الثروة والملكية، كما أن المساواة فى الملكات والقدرات العقلية مستحيلة، وعلى ذلك فإن الحقوق القانونية هى التى يجب أن تكون متساوية(١١).

من هنا يمكن القول أن شيشرون قد أكد على أهمية السلطة الشعبية أو مبدأ الرضا الشعبى Popular Consent كأساس للحكومة الشرعية وللحرية الفردية(١٢).

أما ابيكتتيوس(*). فقد هاجم الطغيان والطغاة هجوما مرا، وقرر أن كل صنوف العذاب لايمكن أن تقضى على حرية الإرادة. وسار ماركوس أو ريليوس(**). فى نفس الطريق الذى سار فيه ابيكتتيوس، فقرر أنه لايوجد هناك من يستطيع أن يقضى على ارادتنا الحرة[١٣].

تعقيب:

إذا كان الرومانيون قد رأوا أن سلطة الحاكم لابد أن تكوَن مستمدة من الشعب، وأن القانون هو أعلى أداة سياسية فى الدولة، وهو الوسيلة التى يتمكن بها الأفراد من المحافظة على حقوقهم وحرياتهم، إلا أن هناك بعض الإنتقادات التى يمكن أن توجه إليهم والتى تتمثل فيما يلى:

١- عمل الرومان على نشر مبادئ الإخاء والمساواة، ووضعوا مبدأ مساواة جميع الأفراد أمام القانون، وحاربوا فكرة التميز العنصرى التى سادت فى عصر الأغريق[١٤]، فى الوقت الذى كانت توجد فيه بعض الطبقات الاجتماعية ـ عندهم ـ مثل طبقة الأحرار وطبقة العبيد، هذا إلى جانب نظرتهم إلى الشعوب المجاورة لهم على أنها شعوب متأخرة، وإطلاقهم أسماء مزرية عليهم مثل البرابرة.

٢- كان الملك ـ فى العصر الملكى ـ يستشير مجلس الشيوخ فى القضايا الهامة، ويقدم المجلس النصيحة إلى الملك، ولكنه لم يكن ملزماً بالأخذ برأى هذا المجلس.

٣- إذا كانت المؤسسات السياسية فى العصر الجمهورى قد انقسمت إلى ثلاثة أقسام ـ هيئة القناصل ومجلس الشيوخ ومجلس الشعب ـ إلا أن هذا العصر قد شهد تعاظم مجلس الشيوخ على حساب الهيئات السياسية الأخرى.

(*) ولد عام ٥٠م.

(**) ولد عام ١٢٠م.

فقد مارس هذا المجلس دورا فعالا فى المسائل الخاصة بتنظيم الامتيازات المالية والسياسية والاجتماعية، وكذلك فى المسائل المتعلقة بمراقبة وتوجيه العلاقات الخارجية كعقد المعاهدات وتعيين السفراء[١٥].

٤- انخفضت سلطة مجلس الشيوخ - فى العصر الأمبراطورى - خاصة فيما يتعلق بالمسائل الخارجية، كما فقد هذا المجلس سلطاته الانتخابية التى كان قد إنتزعها من مجلس الشعب، وبالتدريج أصبح الأمبراطور يستأثر بالسلطة وحده[١٦].

٥- اعتنق الرومان الرأى القائل بالنشأة الطبيعية للدولة - كما أعتنقه الأغريق من قبل - وذلك لم يحاولوا إيجاد نظرية العقد الاجتماعى لتبرير نشأة الدولة، ولكنهم فى نفس الوقت كونوا نظرية عقد حكومى نقل به الشعب سلطته إلى الحاكم، بهذا النقل أصبح للحاكم سلطة مطلقة ليس للشعب أن يسحبها منه. والرومان بهذا لم يعترفوا للشعب بحق الثورة إطلاقا[١٧].

٦- أخضع الرومان العالم الغربى كله لحكمهم، ولم تتحقق لهم الوحدة إلا عن طريق القضاء على الحريات، والانتقال من الحكم الجمهورى الديمقراطى إلى الحكم الديكتاتورى المستبد.

٧- أكد شيشرون على أهمية السلطة الشعبية أو مبدأ الرضا الشعبى Popular Consent كأساس للحكومة الشرعية وللحرية الفردية[١٨]، غير أن ما يؤخذ على شيشرون هو أنه لم يحدد على وجه الدقة كيفية ممارسته أو تطبيقه، فلم يبين مثلاً الشخص أو الهيئة التى تملك حق التحدث باسم الأمة أو الشعب.

الخلاصة:

ان نظرية تأليه الحاكم كانت القاعدة المسيطرة في الفكر القديم - المصرى والهندى والصينى والرومانى - ففى مصر كان فرعون يعتقد فى نفسه وتعتقد الرعية فيه أنه ينحدر من أصلاب الآلهة، ثم وصل الأمر فى عهد الأسرة الرابعة والخامسة إلى أن لقب فرعون بلقب "رع" أى الآلهة فى اللغة المصرية القديمة، فأصبح بذلك لايستمد سلطته من الآلهة فقط بل اصبح هو نفسه آلها فوق البشر.

وفى الهند القديمة ساد الاعتقاد كذلك بأن القوى الآلهية هى الأساس لكل قانون وهى المصدر الأول لكل تنظيم سياسى واجتماعى، وكذلك قوانين "مانو" وهى أقدم الآثار الهندية تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة مباشرة من الآله الأكبر "براهما" فهم انصاف آلهة فى صور آدمية، ومن ثم وجب عبادتهم.

وفى الصين القديمة أقام دستور "جو" أقدم الآثار الدينية سلطات الأمبراطور على أساس دينى لأنه يحكم نيابة عن الآلهة ووفق إرادتهم.

وفى المدن الرومانية القديمة كان القانون يختلط بالعقائد، وقد بدأت روما حياتها السياسية منذ تأسيسها سنة ٧٥٤ق.م بنظام ملكى مطلق حيث كان الملك وهو رئيس الديانات يقرر القوانين ويفسرها تبعا لما يراه مطابقا لإرادة الآلهة.

وفى العصر الأمبراطورى كانت ديانة الأمبراطور هى الديانة الرسمية للدولة، وهو كاهنها الأكبر واليه تقدم القرابين وتقام من أجله الشعائر، ووصل الأمر قبل ظهور المسيحية بقليل إلى أن كان الأمبراطور ينتقل بعد وفاته إلى مصاف الآلهة وتصبح عبادته هى الديانة الرسمية للدولة[١٨].

هوامش الفصل السادس

(١) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ١٥١ - ١٥٢

(٢)على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٩٠.

(٣) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ١٥٤ - ١٥٦.

(٤) على عبد المعطى محمد، المرجع السابق، نفس الموضع.

(٥) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ١٥٤ - ١٥٦.

(٦) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص:٤٥.

(٧) ________________، المرجع السابق، ص: ٤٨ - ٤٩.

(٨) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: ٩٩ وما بعدها وكذلك:

- William Ebenstein, Great Political Thinkers (Illinis: Dryden Press, 1969)p: 110 ets.
- Frank W. Wallbank, Polybius and the Roman State, in James V. Downton, Jr, and David K., Hart, Eds., Perspective on Political Philosophy, Vol. 1, (NewYork: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971), p.p: 189 - 191

(٩) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ١٠١ - ١٠٦.

(١٠) وقد اكتسبت هذه الفكرة أهمية بالغة فى العصر الحديث، إذ استخدمها كثير من المفكرين من أمثال لوك وروسو فى تبرير الحرية الفردية.

ومن الواضح هنا إختلاف شيشرون عن فلاسفة اليونان الذين قرروا التفاوت بين الأفراد

- Ebenstein, Great Political Political Thinkers, op. cit., p: 122.
- Doyle (Phyllis), A History of Political Thought (London: Jonathan Cope, 1963), p.p 20 - 25.

(11) George Sabine, A History of Political Theory, op. cit., p.p 163 - 165.

وكذلك: عباس العقاد، فلاسفة الحكم في العصر الحديث (القاهرة دار المعارف)

(١٢) لمزيد من التفصيل راجع:

على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٥٣

(13) Michael Curtis, The Great Political Theories, Vol. 1 (New York: A Von Books, 1973) P:113.

(١٤) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٤٩.

(١٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٤٩.

(16) Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit., p: 124.

(١٧) راجع فى ذلك:

- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص: ٣٨ - ٣٩.

- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥١.

- فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى (القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٨٤) ص: ١١٣،١١٤.

(18) George Sabine, A History of Political theory, op. cit., P.P./ 63 - 145.

وكذلك: عباس محمود العقاد، فلاسفة الحكم فى العصر الحديث (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠).

الفصل السابع

الفكــر الســياسى
فى
العصور الوسطى المسيحية

الفصل السابع

الفكر السياسى فى العصور الوسطى المسيحية

تمهيـــد:

تبدأ العصور الوسطى فى القرن الخامس الميلادى - عام ٤٧٦م - بعد أن أنهار صرح الامبراطورية الرومانية الغربية وتمزقت أوصالها بسبب تدهور الأحوال الاقتصادية فى الداخل والغزوات التى كانت تتعرض لها على أيدى القبائل الجرمانية من وقت لآخر مما أدى إلى أنتشار هذه القبائل فى مختلف أرجاء القارة الأوربية.

وقد حملت هذه القبائل معها شرائع وعادات المجتمعات الريفية فكان ذلك ايذانا بقيام نظام الاقطاع فى أوربا.

وفى نفس الوقت كانت المسيحية قد استقرت دعائمها بعد الاعتراف بها كدين رسمى للامبراطورية الرومانية.

وفى القرن السابع الميلادى بدأت بلاد الشرق الأوسط تشهد مولد حضارة جديدة ونهضة كبرى بظهور الاسلام الذى أتى بدستور شامل لتنظيم الحياة الفردية والجماعية فى كافة آفاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والذى تكونت فى ظلاله امبراطورية ضخمة مترامية الأطراف تمتد من أواسط آسيا إلى المحيط الأطلنطى.

وعلى ذلك فإن دراسة الباحث للفكر الوسيط تقتصر على عرض مفهوم هذه النظرية - الإرادة العامة - فى الفكرين المسيحى والاسلامى من خلال توضيح العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية.

أولاً : مفهوم النظرية فى المسيحية

إن الرأى الشائع بالنسبة للدين المسيحى، أن هذا الدين لم يتعرض لنظم

الحكم، بل تركها لجهود البشر يتصرفون فيها، ويتخذون منها ما يرونه مناسبا لأحوالهم الدنيوية، محققا لمصالحهم في هذه الحياة، واكتفى الدين بالدعوة إلى الفضائل الخلقية اللازمة لاسعاد المجتمع البشرى فى الدنيا والآخرة، وترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

ولكن الباحث يلاحظ أن المسيحية قد ساهمت بنصيب كبير فى تزكية وتأييد نظرية الارادة العامة، فنظرية الإرادة العامة تقوم على دعائم أخلاقية، ولها أصول يجب أن تراعى حتى لا تخرج عن معناها السليم.

وهذه الدعائم وتلك الأصول - التى تبنى عليها الارادة العامة - دعا اليها الدين المسيحى صراحة، اذ قضى باقامة العدل بين الناس، وأوجب الرحمة والبر والاحسان ببنى الانسان، وتطلب المساواة بين البشر بصرف النظر عن أوضاعهم الاجتماعية، فالانسان فى ذاته جدير بالاحترام باعتباره انسانا لا أكثر، والناس جميعاً من خلق الله لا فرق بينهم، واليه يرجعون حيث يحاسبون على أعمالهم الدنيوية[1].

ان الله وحده - وهو المسيطر على هذا الكون - قد فرض على الانسان فى الحياة الدنيا اقامة العدل والبر بغيره، وأخذ الناس جميعا بالرحمة. هذه هى قوانين الله العليا التى يجب أن تخضع لها قوانين الدولة، وأن تسترشد بها كافة الأحكام الوضعية.

ومن ثم فإن المسيحية بما دعت إليه من أحكام خلقيه وفضائل نفسية[2]، على رأسها صفات العدل والاحسان واحترام بنى الانسان، وبما رسمته من حدود لسلطان الدولة على الفرد فى نطاق المبادئ السابقة قد مهدت للأخذ بنظرية الإرادة العامة، بل وتغذيتها، وتدعيمها فى نفوس البشر[3].

ولكن اذا كان السلطة هنا ذات مصدر الهى، أو بعبارة أخرى اذا كانت السيادة تأتى من الله فكيف يمكن تحديد صاحب الحق فى مباشرتها؟

لقد تولت الاجابة عن هذا السؤال نوعان من النظريات الثيوقراطية هما :

١- نظرية الحق الألهى المباشر(*)

يذهب أنصار هذه النظرية إلى أن قوة عليا - قوة الله - هى التى أوجدت السلطة السياسية، وهى التى عينت الشخص - أو الأشخاص أو الأسرة - الذى يكون له حق الحكم السياسى فى الدولة، وعلى ذلك فسلطة الملوك مستمدة من الله تعالى الذى اصطفاهم وأيدهم بقوته ليرعوا مصالح الأفراد الذين يجب عليهم الطاعة(٤).

وكان الاعتقاد السائد عند المسيحيين أن الحاكم وما يصحبه من أجهزة الاكراه والعقاب - أى التنظيم السياسى كله - هو نتيجة لطبيعة الانسان

(*) يطلق رجال الفقة الفرنسى على هذه النظرية اصطلاح Doctrine du droit divin surnaturel، ويطلق عليها رجال القانون الدستورى المصرى اصطلاح «نظرية التفويض الألهى الخارج عن ارادة البشر».

- السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى (القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٤٩)، ص ١٢. الا أن الدكتور عبد الحميد متولى ينتقد هذه التسمية لسببين :

أولهما : أن أصطلاح الحق الالهى هو الترجمة الأدق للاصطلاح الفرنسى المقابل droit divin.

وثانياً : لأن كلمة التفويض تنطوى على معنى التوكيل، والموكل كما هو معلوم له حق عزل الوكيل، كما أن له أن يقوم اذا شاء بعمل الوكيل، وليس ذلك المعنى مما تقصد اليه النظرية.

- ويضيف إلى ذلك أن الشطر الثانى من تلك التسمية التى فضل وضعها لتلك النظرية وهى «الحق الالهى المباشر» لم يكن ترجمة حرفية للشطر المقابل فى التسمية المعروفة لدى الفقهاء الفرنسيين وهى droit divin surnaturel إذ أن الترجمة الحرفيه هى «ما يتجاوز حدود القوى الطبيعية» ويعلل ذلك بأن الذوق اللغوى والعلمى لا يستسيغ هذه الترجمة الحرفية، ولايستيغ كذلك الترجمة الأخرى وهى «نظرية التفويض الالهى الخارج عن ارادة البشر» لأنها ترجمة لا تدل على شئ من مدلولها، وان دلت على شئ فقد تدل على أن هناك من الناحية الأخرى تفويضا الهيا غير خارج عن ارادة البشر.

- عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى (الإسكندرية : دار نشر الثقافة، ١٩٥٢)، ص ٢٣١.

الفاسدة، وأن الله فرض هذا النوع من الحياة على الانسان بسبب «الخطيئة الأولى» ومن ثم فعلى الانسان أن يطيع الحاكم أياً كانت تصرفاته، الا عندما يتدخل فى تعاليم الكنيسة، على أساس أن تلك؛ هى ارادة الله[٥].

وقد بنى آباء الكنيسة الأوائل نظرتهم عن الحق الألهى فى الحكم، أو النشأة المقدسة للدولة على قول الرسول بولس بخضوع جميع الناس للسلطات العليا، ذلك لأن الله هو الذى وضع هذه السلطات فى أيدى الملك[٦].

ومن ثم فقد ترددت هذه النظرية على ألسنة الكثير من رجال الكنيسة مثل القديس بيير والقديس بولس والقديس امبرواز[٧].

٢- نظرية الحق الألهى غير المباشر :

يرى أصحاب هذه النظرية أن الله قد رتب الحوادث بشكل معين بحيث يقوم فرد أو أسرة بأعباء الحكم فى وقت معين، فالله لا يختار الملوك بارادته مباشرة ولكن العناية الألهية توجه الحوادث وارادات الأفراد توجيهاً يصبح معه هذا الاختيار أمراً لازماً لامناص منه، ومن ثم فإن السلطة تأتى من الله إلى الحكام بواسطة الشعب واختياره[٨].

ولقد كانت هذه النظرية فى الواقع أول محاولة للحد من السلطان المطلق للملوك فى العصور الوسطى المسيحية. وتفصيل ذلك أنه استنادا إلى هذه النظرية فإن الملك لا يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقا شخصيا رهينا بقوته المادية، لأن القوة المادية لا تصلح سندا لنظام سياسى دائم، ولا باعتبارها حقا شخصياً رهينا باختيار الله له، لأن الله لا يختار الحكام بارادته المباشرة، ولا يصطفيهم بأشخاصهم، ولكن الملك يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهينا باختيار الناس له وبالتعاقد بينه وبينهم باعتبارهم الوسطاء بينه وبين السلطة التى تأتى من الله[٩].

وعلى ذلك فإن هذه النظرية لا تلفظ فكرة الإرادة العامة بل تتسع لها، الا أن الارادة هنا تكون مستمدة من ارادة الله[١٠].

وقد كانت هذه النظرية بمثابة تطور لنظرية الحق الالهى المباشر نشأت اثر الصراع الدينى بين الدولة والكنيسة فى أوربا فى العصور الوسطى ابان حركة الاصلاح الدينى.

فما لبثت الامبراطورية الرومانية أن انهارت فى القرن الخامس الميلادى حتى أصبحت الكنيسة مسيطرة على العالم المسيحى كله[١١]، وهو ما ساعد على تكييف علاقاتها بالسلطات الزمنية على أسس جديدة تسمح باخضاعها للكنيسة باعتبار أنها هى التى تمثل الشعب المسيحى[١٢].

وبمقتضى هذا التطور أصبح من حق السلطة الروحية - البابا - بل من واجبها أن تمارس سلطتها على جميع المسيحيين بما فيهم الحكام أنفسهم. ولم يلبث أن انبثق عن هذا المفهوم الجديد المبدأ الذى يذهب إلى أن الحاكم الزمنى يستمد سلطته ذاتها من الحاكم الروحى على أساس أن الله سلم «السيفين» معا للبابا الذى احتفظ بأحدهما، وهو سيف السلطة الدينية، وأعطى الثانى للحاكم الزمنى[١٣].

ولما كان البابا هو الذى يمنح الحاكم الزمنى سلطته فان له أيضاً أن يحرمه منها اذا هو لم يقم بالواجبات المفروضة عليه، وقد نتج عن ذلك أن بدأ البابا يفرض سلطته على الحاكم الزمنى[١٤].

وقد ظلت نظرية الحق الالهى غير المباشر سائدة طوال قرنين تقريباً كانت للكنيسة فيهما اليد الطولى فى المجتمع الأوربى المسيحى.

ولكن نفوذ الكنيسة، وخاصة فيما يتصل بالشئون غير الدينية، بدأ يتقلص نتيجة لعدة عوامل اقتصادية واجتماعية وفكرية طرأت على أوربا فى هذه الفترة.

وقد كان من دعاة هذه النظرية جون سالسبرى(*)، الذى اهتم بوضع القيود على الحاكم عن طريق القانون الآلهى الأعلى والأسمى، وفى ظل هذا القانون يقوم الفرد بواجباته والتزاماته غير أن له فى نفس الوقت أن يقاوم الأمير أو الحاكم ان لم يحترم هذا الأخير القانون(١٥).

ان القوة والبطش والقضاء على الحريات وعدم الاهتمام بالمصالح العامة يبيح قتل الطاغية - يقول سالسبرى «أنه ليس من القانونى فقط قتل الطاغية، بل ومن العدالة والصواب أيضاً، ذلك لأن من استبد بالسيف لابد وأن يقتل بنفس السيف»(١٦).

«ان الأمير أو الحاكم عند سالسبورى يجب أن يكون خادما Minister للمصلحة العامة، وعليه أن يخدم زملائه خدام المجتمع، ويستمد سلطته وقوته من القانون الآلهى، وعليه أن يؤدى واجباته على نفس الأسس(١٧)، كما يجب عليه أن يكون مسئولا عن اطاعة هذا القانون، وعن تحقيق العدالة واثراء الفضيلة وتنمية القيم.

وهكذا يقرر سالسبرى أن السلطةالسياسية يجب أن تقام على أفكار القانون الألهي وعلى العدالة والفضيلة، كما يقرر أن حق الثورة على الطغاة هو واجب ملزم للجميع(١٨).

وقد كان من دعاة هذه النظرية أيضاً القديس توما الاكوينى(**)، الذى التزم بالأصل الفلسفى الذى وضعه آباء الكنيسة فى العهد الأول، فهو يؤمن بقداسة السلطة من حيث مصدرها لأنها تأتى من الله الذى يريدها لعباده دفعا للفوضى فيما بينهم، الا أنه لا يراها مقدسة فى طريقة اسنادها للحكام.

(*) رجل دين ومفكر سياسى انجليزى ولد عام ١١١٠ وتوفى عام ١١٨٠م.

(**) (١٢٢٥ - ١٢٧٤).

- على عبد العاطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٤٧.
- حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١١٨.

ومن ثم فقد رأى الأكوينى أن الحكومة تقوم قبل كل شئ لغرض أخلاقى، لذا يجب أن تكون لسلطة الحاكم حدود، وعليه أن يمارس سلطته وفقا للقانون[١٩].

على أن يستمد القانون سلطته من الصالح العام لا من ارادة فرد أو ارادة مجموعة من الأفراد، وبعمل لتحقيق الصالح العام، وينفذه حاكم يمثل الشعب، ويكون الشعب قد وكل اليه مهمة تنظيم حياته[٢٠].

ولا يقتصر توما الاكوينى على القول بضرورة انتخاب الحاكم فقط، بل يؤكد على انتخاب من يعاون هذا الحاكم فى أمور الحكم، وذلك استنادا إلى النظام الذى سنه الله لموسى، فكان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلا حكيما يختارهم الشعب؛ بينما كان الله نفسه يختار الملك[٢١].

ويظهر من آراء الاكوينى أنه كان يغض الحكم الاستبدادى، ويجعل للشعب حق مقاومة الحاكم المستبد الظالم الذى يتجاوز حدود سلطته[٢٢]. ولكنه يقيد هذا الحق بشرطين :

الأول : ألا تمارس هذا الحق طائفه بعينها من الشعب، بل يجب أن يمارسه مجموع الشعب.

والثانى : أن يأخذ القائمون بالمقاومة على مسئوليتهم ألا ينتج عن حركتهم تلك مساوئ يفوق مساوئ الحاكم المستبد أو تعد لها[٢٣].

وقد سار فى نفس الاتجاه الاكوينى مارسيليو أوف بادو[*]، الذى أعلى من شأن الارادة العامة فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، والذى دبج نظاما ديمقراطيا مثاليا لتنظيم الكنيسة والامبراطورية الرومانية على أساس المسئولية الروحية والزمنية للحاكم أمام الشعب، مع منح سلطات أيجابية للجماعة، وأوصى باقامة حكومة من مجالس منتخبة لشئون الدولة والكنيسة[٢٥].

(*) (عاش بين عامى ١٢٧٥ - ١٣٤٣).

ويرى مارسيليو أن هناك نوعين أساسيين للقانون : الأول هو القانون المقدس وهو أوامر الله المباشرة، وغايته تنظيم أعمال البشر بطريقة تؤهلهم لنعيم الآخرة، والثانى هو القانون البشرى، وهو أوامر مجموعة المواطنين، وغايتة تحقيق حياة فاضلة فى هذه الدنيا، وتصحبة قوة تنفيذية تكفل توقيع العقاب على من يخالفة.

كذلك يرى مارسيليو أن هذه الهيئة التنفيذية «تنتخب بواسطة السلطة التشريعية – الشعب – ومهمتها هى التأكد من أن جميع أجزاء الدولة تقوم بأداء اعمالها على الوجة الذى يرمى اليه الصالح العام، فاذا أخفقت فللشعب حق اسقاطها[٢٦].

ومن الملاحظ أن هذه التفرقة – بين القوانين – ذات شأن كبير لأنها توضح بجلاء أن رجال الدين لا يمكن أن تكون لهم سلطة، اذ أن سلطتهم لا تصحبها قوة تنفيذية فى هذه الدنيا، الا اذا أمكن أن يضع المشرع فى أيديهم هذه القوة.

وقد كان مارسيليو أرسطيا فيما يتعلق بأنواع الحكومات الا أنه أضاف هنا أضافة هامة وهى أنه فى النوع الصالح من الحكومات يعمل الحكام على تحقيق الصالح العام وفقا لارادة الشعب، بينما يعمل النوع الطالح منها على تحقيق صالح الحكام بدون موافقة الشعب أو المثول لإرادته[٢٧].

والحق أن فكرة الارادة العامة قد ظهرت بوضوح أكثر فى كتابات القرن السادس عشر، حين بدأت الفلسفة السياسية تتصدى لحقوق الشعب قبل الحاكم الفردى ولسلطان الحاكم قبل الشعب.

ففى مصنفه «حق ولاة الأمور على الرعايا» الذى صدر عام ١٥٧٥ أعلن تيودور دى بيز De Beze أن الأمراء للشعوب لا الشعوب للأمراء، فلا ملك الا بالشعب ومن أجل الشعب وأن الأمراء تربطهم بالشعوب عقود حقيقية، فاذا طرأ

ما يخل بالعقد انقضت الالتزامات الناشئة عنه، وهكذا يكون للشعب حق مقاومة الملك اذا ما أخل بشروط العقد.

كما أن حق المقاومة هذا عند دى بيز لا يترك مباشرة لأفراد الشعب وانما يتولاه عنهم ممثلوهم، فهو يرى فيهم الصورة الصادقة لارادة الشعب، وهم الذين يقع عليهم واجب مقاومة الأمير الذى يخل بشروط العقد[٢٨].

وفى مصنفة التاريخى ذى الهدف السياسى عن فرنسا القديمة الذى صدر عام ١٥٧٣ أوضح المؤلف البروتستانتى فرانسو أوتمان كيف أن نظام فرنسا القديم كان يعترف للشعب بممارسة ارادته العامة التى كان يباشرها عن طريق مجلس طبقات الأمة، ومن ثم كان لممثلى الشعب حق خلع الملك ونقل التاج من أسرة إلى أسرة.

ان الشعوب هى التى نصبت الملوك لنفسها، ثم ان المواطنين ينصبون الملك ليكون حاميا عادلا لا فاجراً جائراً، فإن هو أخل برسالته ففجروجار كان للمواطنين بوصفهم ذوى المصلحة أولاً وآخراً أن يثوروا عليه ويخلعوه ليختاروا غيره[٢٩].

وللمفكر البروتستانتى ايبير لانجو مصنف[٣٠] يفيض بالاحتجاج على الطغيان وضعه باللاتينية ثم ترجم إلى الفرنسية ١٥٨١م، اعتمد فيه صاحبه على فكرة العقد الذى يربط الشعب بالملك ليؤكد حق مقاومة الأمير الجائر، مضيفاً أنه لا يرى فى نقل سيادة الشعب إلى الملك تصرفا نهائياً لا رجعة فيه، وانما الأمر لا يتعدى تفويض الأمير فى مباشرة هذه السيادة ومن ثم كان للشعب أن يستردها منه ان هو أساء استعمالها.

فالأمير – فى رأى لانجو – اذا جار فى حكمة ولم يراع فى حكم البلاد العدالة والانصاف، تكون مقاومته من قبل الشعب كله – كوحدة لا تتجزأ – فيجوز أن تكون المقاومة الفردية على حق وعادلة ولكنها مع ذلك تعد عصيانا غير جائز لأن الارادة العامة هى وحدها صاحبه الحق فى الأمر بالمقاومة[٣١].

ولكن لانجو يعود فيقول ان الارادة العامة ليست هى ارادة الشعب فى مجموعة أو ارادة الغالبية من أفراده، ليست الارادة العامة هى ارادة هذا الوحش الكاسر ذى الملايين من الرؤوس، وانما الارادة العامة يتولى التعبير عنها ممثلو الأمة الذين فوضهم الشعب فى مباشرة حقه فى الاشراف على تصرفات الملك ومراقبتها فى مجلس طبقات الأمة والبرلمان، ان لهؤلاء وحدهم حق تقدير الجور والأمر بالمقاومة بما فى ذلك خلع الملك وتولية غيره[٣٢].

وفى اسكتلندا يكتب بيشامان سنة ١٥٥٧ رسالة عنوانها «قوانين الملكية لدى الاسكتلانديين» يقول فيها : ان الشعب الذى يتلقى منه الملك جميع حقوقه، أسمى منه، وان لمجموع المواطنين قبل الملك ما له من سلطان قبل الواحد من المجموع، وأن الملك اذا جار يكون قد نكث بالميثاق الذى ربطه بشعبه، ومن ثم يسترد الشعب حريته، وفى حربه الشرعية ضد الملك الجائر يستطيع الشعب أن يقبض عليه ويخلعه عن العرش ليعين غيره[٣٣].

وفى المانيا يقول جون أتيسيوس – عام ١٦٠٣ – فى «السياسة المثلى» نفس الأفكار البروتستانتية، أن الاخلال بشروط العقد الذى يربط الأمير بالشعب يتمخض عنه واجب الثورة على الأمير، لأن الشعب لم يفوضه فى مباشرة السيادة تفويضا مطلقا نهائياً وانما تفويضة فيها كان مقرونا بشرط فاسخ[٣٤].

وفى أوائل القرن السابع عشر نجد نفس الأفكار ولكن بأوصاف جديدة، يقول فرانسو سواريز فى مؤلفه «الدفاع عن العقيدة»[٣٥] عام ١٦١٣م، أن السلطة العامة انما خلقت للصالح العام فإن هى تخلت عن هدفها تخلى عنها التأييد الشعبى، ومن ثم وجب حلها، وعاد الجميع إلى الحالة الاجتماعية السابقة على قيامها.

وخلاصة القول كما يرى أتين دى لابواتيى، فى كتابه «العبودية الاختيارية» الصادر عام ١٥٥٢م – أن السلطة الجائرة لا تقوم ولا تبقى الا بقبول الناس

اياها كسلا وجبنا، لذا يكفى لكى يسترد الشعب حريته أن يعدل عن تأييده لها[٣٦].

ان التخلى عن نصره الجائر والانفضاض من حوله لكاف للقضاء على جوره، بل وعليه هو فاذا تخلى الناس عن الأمير الجائر فلم يناصروه ولم يتعاونوا معه ولم يسمعوا ولم يطيعوه تداعى ملكه وانهار، وأصبح الشعب حرا فى أن يختار بارادته كما كان فى حالته الاجتماعية الأولى.

تعقيب :

يرى البعض أن لنظريتى الحق الآلهى المباشر وغير المباشر أهمية تاريخية لا يمكن أنكارها، ذلك لأن هذه النظريات ظهرت فى عصور كانت تختلط فيها الهيئات الدينية مع الهيئات السياسية، وكان الحكام – فى هذه العصور – يجمعون بين صفتى الملك والكاهن، وأعتمد سلطانهم الملكى على مركزهم ككهنه. ثم أن أهم مميزات هذه النظريات :

١ – أنها أكدت أن للدولة رسالة أخلاقية، اذ ما دامت الدولة من عمل الله فلابد أن تكون لها رسالة أخلاقية سامية[٣٧].

٢ – أنها وجهت الاهتمام إلى أهمية دور عامل هام ورئيسى فى تطور الدولة، فقد أوضحت دور الدين، وعملت على تطوير أحساسنا به فى نطاق السياسة[٣٨].

ولكن على الرغم مما فى هذه النظريات من مميزات الا أنها لا تنجو من النقد وذلك للأسباب الآتية :

١ – اذا كانت هذه النظريات قد صلحت للحكم فى عصور الجهل، فهى لا تصلح للحكم فى عهد العلم والعقل والفكر المستنير.

٢- رأى J. N. Figgis أن السبب فى تدهور هذه النظريات يكمن فى الحقيقة التى مؤداها أن هناك اعتقادا عاما بالدور الأعلى للعقل، وأن الايمان يجد مكانه الحقيقى فى المسائل الروحية[٣٩].

كما أن خطورة هذه النظريات تتمثل فى أن التسليم بأن السلطة روحية فى أصلها ومنشأها معناه تحطيم مبدأ مسئولية الحكام أمام الشعب، وقد أثبتت البحوث الحديثة أن الملوك الكهنه حينما كانوا يحكمون الشعوب الأولى قد استغلوا صبغتهم الالهية فى التنكيل بشعوبهم[٤٠].

٣- ومما يجانب الصواب وصف هذه النظريات بأنها دينية، فقد نسبت ظلما إلى الدين للاحتماء وراءه، والواقع أن الأديان السماوية - سواء المسيحية أم الاسلام - لا تقر مثل هذه النظريات.

٤- ان جوهر نظرية الحق الالهى غير المباشر لا يختلف عن جوهر نظرية الحق الالهى المباشر، وذلك من ناحية كون الأمر وفقا للنظريتين - فى اختيار الحاكم - هو ارادة الله تعالى، فهو حسب النظرية الأولى ارادة تعمل مباشرة فتختار الحاكم، وحسب النظرية الثانية ارادة تعمل بطريق غر مباشر وبواسطة ارادات الأفراد، تلك الارادات التى لا تختار الحاكم مباشرة، وانما تختاره مسيره بالعناية الالهية.

والواقع أن هذه النظريات نودى بها فى أوربا لتبرير السلطة المطلقة للملوك، وأضفاء السند الشرعى عليها، وهى فى سبيل ذلك تحرم على الشعب تحريما مطلقا مقاومة الحكام حتى ولو كانوا مستبدين لأنهم ظل العناية الالهية، ووسيلة الانتقام الإلهى لعقاب المفسدين فى الأرض.

٥- رأى توما الاكوينى أن تكون سلطات الحاكم محدودة أو مخففة Tempered حتى لا ينزلق بسهولة نحو الطغيان[٤١]، غير أنه لم يوضح الطريقة التى يمكن بها وضع هذه السلطات المحدودة موضع التنفيذ.

هوامش الفصل السابع

١- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٤٥٩. وكذلك :

- علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص ١٣٣.

٢- سيد قطب، العدالة الإجتماعية في الاسلام (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨)، ص ٧ وكذلك :

- محمد عبد الله العربي، دراسات في النظم الدستورية (بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٧)، ص ١٢٣.

3- Vedel G., Institutions Politiques du Monde Contemporaire, des Cours de Droit (Paris : 20 Tirage, 30 Fascicules, 1973), P : 243.

٤- أنظر في ذلك :

- طعيمة الجرف، النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستوري (القاهرة : المكتبة الحديثة، ١٩٦٧)، ص ٦٢.

- ثروت بدوي، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٥١ - ٥٢.

- عبد الحميد متولي، المفصل في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

5- George Villed, Political Theory (Oxford : Carritt, 1956), P : 22.

٦- بطرس غالي، محمود خيري، المدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٨.

٧- محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستوري (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١)، ص ٣٥.

وكذلك : طعيمة الجرف، النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص ٦٣.

٨- مصطفى كامل، شرح القانون الدستوري (القاهرة : مكتبة وهبه، ١٩٥٢)، ص ١٣٩.

٩- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٦٤. وكذلك :

- فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقة الاسلامى، مرجع سابق، ص ١١٧ - ١١٨.

١٠- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٤٣)، ص ١٢١.

وكذلك : محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٧٧.

١١- على عبد المعطى محمد، محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (الإسكندرية دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤)، ص ٣١.

١٢- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص٥١.

13- G. Sabine, A Theory of Political Thought (London : Hinsdale, Illinois : Dryden Press, 1973) P : 237.

١٤- عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥)، ص ٣٨.

15- Ebenstein, Great Political Thinkers, Op. Cit., P : 190.

16- Ibid., P : 191.

- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٤٧.

- حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١١٨.

١٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٥٠.

١٨- مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مرجع سابق، ص ١١٧ - ١١٨.

١٩- بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٦٥.

ويقسم الاكويني القانون إلى أربعة أنواع : القانون الأبدى، القانون الطبيعي، القانون المقدس، القانون البشرى أو الوضعي، الذى رأى الاكويني أن هناك حاجة ماسة له لتحقيق الصالح العام وفقا لمبادئ القوانين الالهية والطبيعية، نفس المرجع، ص ٦٦.

٢٠- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط (بيروت : دار العلم، ١٩٧٩) ص (٢٠ وكذلك : حسن حنفى، نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط (أوغسطين، أنسلم، توما الاكويني) (بيروت : دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٢١٠ وما بعدها.

٢١- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٥٠.

٢٢- مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مرجع سابق، ص ١١٧ - ١١٨.

٢٣- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٦٥.

٢٤- أحمد سويلم العمرى، أصول النظم السياسية المقارنة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦)، ص ١٥٨.

٢٥- محمد طه بدوى، الفكر الثورى (الاسكندرية : المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧)، ص ٦٤.

٢٦- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٦٨.

٢٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٧٠.

٢٨- محمد طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٤.

29- Fr. Hatman, Le Franco Gallia,

نقلا عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٥.

30- Hubert Languer, Les Vindiciae Contra Tyrannos.

٣١- طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٦.

٣٢- طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٦.

33- Buchaman, Le De Jure Epud Scots

نقلا عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٧.

34- Johus Athusiust, La Politica Methodies.

35- Fr. Suarez, La Defensio Fidei.

- نقلا عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٨.

36- Estienne de la Boetie, La Servitude Voluntaire.

ونقلا عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص ٦٨ - ٦٩.

٣٧- بطرس غالى، محمود خيرى، المدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٩.

38- Saltan. An Introduction to Politics (Oxford : Isiah Berlin, 1958), P : 58.

39- Gribhrist, Principles of Political Science (Menneopolis, Lepince, II, 1964), P : 74.

٤٠- وكان ممن استند إلى هذه النظريات لويس الرابع عشر والخامس عشر.

راجع فى ذلك :

- عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والانظمة السياسية (الاسكندرية : دار المعارف ١٩٦٣)، ص ٤٤.

- على عبد المعطى محمد، محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣١١.

- بطرس غالى، محمود خيرى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٩.

٤١- حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١٢٤.

الباب الثالث

الفكر السياسى فى العصرين الحديث والمعاصر

الفصل الأول

الفكر السياسى عند هوبز

- تقديم:

نشأ هوبز(*) فى فترة حروب أهلية فى إنجلترا، فقد كان هناك أولا قضية الحرية الدينية، إذا كان النقد الموجه إلى الكنيسة الإنجليزية أنها كنيسة رسمية بمعنى أنها تابعة للدولة تأتمر بأوامرها، كذلك عاب عليها الكثيرون تشابه نظمها ونظم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، ولم تستطيع الأصوات التى طالبت بالحرية الدينية تحقيق أى تقدم.

وكانت القضية الثانية التى أشعلت نار الحرب الأهلية ذات صبغة دستورية تدور حول صاحب السيادة فى إنجلترا، هل هو الملك أم البرلمان وممثلوا الشعب.

أما القضية الثالثة فكانت اجتماعية اقتصادية إذ إتصلت بالمدى الذى يجب أن يمثل فيه المحامون والتجار ورجال المال فى الطبقات الحاكمة وفى الأجهزة التشريعية فى إنجلترا.

وفى هذه البيئة المتصارعة دمويا نشأ توماس هوبز الذى قرأ اللاتينية والإغريقية وهو صبى لم يتعد السادسة من عمره، وانتسب إلى جامعة أكسفورد وهو فى الخامسة عشرة ليعمل بعد تخرجه معلماً للأبن الأكبر للورد كارفندش، وكانت تلك الأسرة إحدى العائلات الأرستقراطية الكبيرة فى إنجلترا، وعن طريقها استطاع هوبز أن يلتقى بكثير من رجال الفكر والعلم فى العالم مثل بيكون وهارفى وديكارت وجاليليو.

وقد سافر هوبز طويلاً وكثيراً بمفرده وفى صحبة هذه العائلة إلى مدة طالت إلى عشرين عاماً عبر أوربا، إلا أن باريس كانت محببة لديه فقضى معظم

(*) فيلسوف إنجليزى عاش بين عامى ١٥٨٨ - ١٦٧٩م.

وقته في الخارج، وهكذا استطاع أن يشهد عن كثب التطورات العلمية والفلسفية في تلك الآونة، وتأثر وهو يسوق فلسفته بما ساد القرن من علوم طبيعية، ولذلك كان من أوائل من ثاروا على المنهج اللاهوتي الذى قام عليه مجتمع العصور الوسطى، ليقيم فكرًا علميًا منطقيًا ويفسر الكون تفسيرًا ماديًا حركيًا[1].

كان هوبز نصيرًا للسلطة الملكية، واستخدم نظرية العقد الاجتماعى لتأييد الحكم الملكى المطلق الذى اعتبره أسمى نظم الحكم وأكثرها كمالاً واستقرارًا، وإن كان اهتمامه الأكبر بالحكم المطلق أكثر من الحكم الملكى، وقد انتهج هذا الخط فى كافة كتاباته، وهو ما جعله يتخذ "التنين" رمزًا للدولة والسلطة السياسية الضخمة فى مواجهة الرعايا.

وجوهر مؤلفه هو أن أى حكومة تستطيع أن تسيطر واقعيًا، تعتبر حكومة شرعية يجب الخضوع لها تمامًا، تحقيقًا لصالح الأفراد أنفسهم الذين أوجدوا الدولة[2].

حالة الطبيعة :

ينتقد هوبز القول بأن الناس فى حالة الفطرة الأولى امتازوا بالمساواة، فالمساواة من وجهة نظره لا يمكن أن تتحقق، حيث أن الأقوياء بدنًا والأذكياء عقلاً يستأثرون بغالبية الثروات والامتيازات، بينما لا يتبقى للضعفاء وقليلى الحيلة والذكاء إلا القليل.

من هنا تنتج حالة صراع من أجل البقاء، والمحافظة على الذات، وتحقيق الرغبات المتفاوتة، وحالة الصراع أو النضال هذه يمكن أن تنتج -بالإضافة إلى ما سبق- من منابع رئيسية هى :

---

[1] عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية، بدون) ص : ١٥٧.

[2] حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة : مكتبة الأنجلو، ١٩٨٦) ص : ٣٦٠.

١- المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر فى سبيل تحقيق الرغبات.
٢- الخوف الدائم، والإحساس المستمر بالخطر، مما يفوق الإنسان قوة أو ذكاء.
٣- اشتهاء الإنسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقًا ومجدًا.

يقول هوبز إن ما سبق يترتب عليه حتمًا حالة حرب الجميع ضد الجميع A war of all against all، ما دام كل إنسان عدو لكل إنسان آخر.

ولقد اتسمت حياة الإنسان أيضًا فى تلك الفترة بأنها كانت منعزلة وفقيرة، ووحشية، وقصيرة، فأصبح الإنسان ذئب لأخيه الإنسان. لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذى نعرفه. ولم تكن ثمة قيم أو مثل. لقد كان كل إنسان يعطى لنفسه الحق كل الحق فى الحصول على ما ينبغى، لم يكن ثمة تشريع ولا قانون، ولم يكن أمام الإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفًا من هجوم الآخرين عليه[1].

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة الأولى التى كان عليها الإنسان ما يلى :
١- لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ، لقد كان الإنسان مدفوعًا برغباته وشهواته ونزواته الكامنة فيه، ولم يكن فى الإمكان أن نقيس بمعيار ما أخلاقية الفعل أو عدم أخلاقيته، لأن ذلك المعيار لم يكن قد وجد بعد.
٢- لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم، فما دام القانون لم يوجد بعد، فلا يمكن أن توجد العدالة.
٣- لم يكن ثمة ملكية محددة تخص فردًا واحدًا لأن كل إنسان كان يحصل على ما يستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحتفظ بها[2].

(١) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص : ٢٢٨.
(٢) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، المرجع السابق، ص : ٢٢٩.

يقول هوبز : كان الإنسان الأول حينما يقوم برحلة، يقوم بتسبيح نفسه، ويطلب حسن المصاحبة، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب. وحينما يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه. انظر كيف يكون رأيه في الإنسان الآخر حينما يوصد أبوابه، وانظر كيف يكون رأيه في أبنائه وخدمه حينماً يغلق صندوق ثيابه.. ألا يشهد هذا على اتهام الإنسانية بالأفعال، تمامًا كما أتهمها أنا بالكلمات.

هكذا صور هوبز حالة الطبيعة الأولى، وهكذا رسم صورة الإنسان الأول.

الحق الطبيعي والقانون الطبيعي :

في حالة الطبيعة كان الحق دائمًا للأقوى، و لم يكن هناك أي إمكانية لتأكيد حقوق ثابتة على أي شيء، ولكن هوبز يميز في هذه الحالة بين الحق الطبيعي Natural Right والقانون الطبيعي Natural Law، فذهب إلى أن :

الحق الطبيعي يشير إلى تلك الحرية التي يتمتع بها الإنسان في فعل ما يحقق له البقاء في الوجود، وهو غير مقيد بقيود خارجية.

أما القانون الطبيعي فيشير إلى ما هو أعمق من تلك الحرية، إذ أنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتي تعوق أي فعل لا يؤدي إلى حفظ البقاء.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يتجه الإنسان بواسطة الحق الطبيعي إلى إرضاء رغباته ونزواته أيًا كانت، فإنه يكون مضطرًا بواسطة القانون الطبيعي أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته.

إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الإنسان لابد وأن تنتهي بحالة الحرب، أما القانون الطبيعي فهو نسق من المبادئ يقدمها العقل لكي يجعل حياة الإنسان آمنة مطمئنة.

العقد الاجتماعي :

ذهب هوبز إلى أن الناس سئموا حالة الصراع والقتال وأدركوا أن الحروب

أسوأ الشرور، فاجتمعوا واتفقوا على تنظيم حياتهم للتخلص من هذه الشرور، ورأوا أن ذلك لن يتسنى لهم إلا إذا بحثوا عن السلام واتبعوه.

ولكي يحل السلام محل الحرب اجتمع الجميع واتفقوا على أن يتنازلوا عن كل حقوقهم -دون قيد أو شرط- وبهذا الاتفاق والتنازل ينتقل هؤلاء الناس من حالة الفطرة إلى المجتمع المدني.

ولكن إلى من يكون هذا التنازل ؟ يقول هوبز : يكون هذا التنازل لرجل واحد يملك كل الحقوق، ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن.

وعلى الرغم من أن الإنسان سوف يخسر في هذا الاتفاق استقلاله إلا أنه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال، إنه يكسب الأمن والطمأنينة والأمان.

يقول هوبز : إذا تنازل كل فرد عن سلطته، وعن حقه في حكم ذاته إلى ذلك الشخص الذي اختاره لكي يمثلهم جميعًا، تكون الوحدة الحقيقية أو الدولة، حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تذوب فيها كل الإرادات، أو تنصهر فيها الإرادات والقوى المختلفة في إرادة واحدة [illegible] وقوة الحاكم.

يقول هوبز إن العقد أكبر من مجرد رضى أو القبول، حيث هو وحدة حقيقية تضم الأفراد جميعًا في شخص واحد قام بتعاقد كل فرد مع الآخر على نحو معين، يقول فيه الإنسان لزميله : إني أخول لسلطة وأتنازل عن حقي في حكم نفسي لهذا الشخص على شرط أن تتنازل أنت أيضًا عن حقك إليه، وتخوله السلطة على نمط مشابه. وبعد أن تم ذلك أطلق على جمهور الناس الذين اتحدوا في هذا الشخص الواحد اسم الدولة أو المجتمع المدني[1].

والعقد الاجتماعي بذلك عند هوبز هو عقد بين رعايا ورعايا، وليس بين

---

(1) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص : ١٥٩.

حاكم ورعايا، لأن الحاكم ليس طرفًا فيه، وطبقًا لذلك لا يستطيع الحاكم أن يرتكب أي خرق للعقد حيث أنه لم يشارك في إقامته، ثم أن المواطن بمشاركته في خلق الحاكم يكون قد شارك فيما يقدم عليه الحاكم من أعمال، ولذلك فليس له أن يظهر الشكوى من أى تصرف له، لأنه إنما يشكو نفسه حينئذ.

هكذا يلجأ هوبز لتبرير سيادة القوة، فالقوة لا تتجزأ أو لا تنفصل عن صاحبها، ولا يمكن التنازل عنها لآخر، لذلك فإنه يهاجم أى نظام يضعف من القدرة الكلية للدولة، ويعترض بشدة على تقسيم القوة وتجزئتها. وكم كان يرى أن الحرب في إنجلترا كان بالإمكان تجنبها لو لم تكن السيادة مقسمة بين الملك واللوردات ومجلس العموم[1].

من هنا فقد نادى هوبز بأن سيادة الحاكم مطلقة لا تحدها حدود أو قيود إذ أن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعي عما كان لديهم من حريات وحقوق في حالة الطبيعة، وهو تنازل كامل وغير مشروط، وإلا أتيح للفوضى الفطرية أن تعود من جديد. ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحاكم، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الناس بشيء لأنه لم يكن طرفًا في العقد، اللهم إلا بتوفير الأمن لهم، وبما أن الحاكم لم يكن طرفًا في العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته، بل إنه احتفظ بهما، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء.

وليس لدى الإنسان إلا أن يختار بين السلطة المطلقة وبين الفوضى الكاملة. ذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطانه كاملاً معترفًا به، ومن ثم توجد الدولة، أو لا يعترف به ومن ثم توجد الفوضى.

وقد حدد هوبز لعقده الاجتماعي ملامح أساسية تمثلت فيما يلي :

---

[1] نفس المرجع ص: ١٦٠.

١- أن المشتركين فى هذا العقد هم الأفراد، وليس الجماعات من أى نوع، إن الأفراد وهم متساوون فى الحقوق الطبيعية يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة لا تكون مشتركة فى هذا التعاقد.

٢- يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الأغلبية التى عينت السلطة يكون مادة رئيسية فى ذلك العقد، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الأقلية، بل تتحكم كامل السلطة فى القضاء عليهم دون أن يكون لفعله هذا أدنى مسحة لاشرعية.

٣- إن غاية المتعاقدين، وهو تحقيق الأمن الداخلى، ومقاومة الخطر الخارجى، مادة رئيسية من مواد العقد، ويجب أن تكون تلك الغاية هى الشرط الأساسى فى الوجود الدائم للدولة[١].

السيادة :

يقرر هوبز أن المقصود بالسيادة Sovereignty ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذى أو التى تملك سلطة الإرادة التى تنازلت عنها الأغلبية، فى مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة ويتبع عن ذلك ما يلى[٢]:

- أن كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل، أيا كانت قيمة هذا الفعل. ويقرر هوبز أن هذا الفعل وإن كان متفقًا مع إرادة الله، فإنه يكون غير عادل إذا خرج على السيادة.

Dunning, Political Theories, Book II, p. 279.

ونقلاً عن محمد على محمد على عبد المعطى محمد السياسة بين النظرية والتطبيق (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤) ص : ١٤٨.

محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، المرجع السابق، ص : ١٥٠.

٢- لما كان العقد الاجتماعي بمثابة اتفاق بين الأغلبية تنازلت فيه عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة، فإن العنصر الأخير لكونه غير مشترك في ذلك العقد، يحق له الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هي، ومن ثم فينتج عن ذلك أن عنصر السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل، لأن عدم العدل هنا يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد، وهو لم يشترك فيه.

٣- إن الأقلية التي لم توافق على انتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للأغلبية، وإلا أقيم الحرب عليها، لأنها لعدم موافقتها تكون محتفظة بحقوقها الطبيعية التي تبيح حرب الجميع ضد الجميع.

ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة، ولا يجوز الاعتراض عليها، أو سحب الثقة منها، أو عدم طاعتها من قبل أى فرد، وهي تدعم ذاتها بقوة رهيبة وبوسائل متفاوتة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها في السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية.

الحرية :

إن الإنسان بتخليه طواعية عن إرادته لصاحب السيادة، فإن حريته تكون مقيدة بالقوانين التي وضعها صاحب السيادة أو صاحب السلطة المطلقة.

أما حرية صاحب السيادة أو صاحب السلطان المطلق فهي مطلقة بلا حدود، لا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد، لأن صاحب السيادة لم يكن طرفًا في هذا الاتفاق أو العقد.

وإذا لم يلتزم الإنسان بنصوص العقد الاجتماعي ونصوص القانون، ومارس حريته الطبيعية، وآثر عدم إطاعة السيادة، واعترض على كل شيء، انقلب المجتمع حينئذ من حال التمدن والتحضر إلى حالة الطبيعة الأولى بكل ما فيها من

بؤس وصراع وحروب، وانتهت العدالة وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين(1).

إن خطر السيادة أقل بكثير من عدم وجودها، لأنه لو انتهت تحول المجتمع إلى حالة من الفوضى، بسبب ممارسة الأفراد لحريتهم التلقائية الطبيعية، وتعذر على السيادة أن تفي بمتطلباتها، وتعذر عليها حماية الأفراد.

أشكال الحكومات :

إن مفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظريته عن الحكومة وعن القانون Government and Law، وهوبز لم يميز -كما يقول الدكتور علي عبد المعطي- بين السيادة وبين الحكومة، ذلك لأنه رأى أن كل الصفات الجوهرية والأساسية التي ترتبط بالوجود السياسي برمته إنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها.

والدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هي :

أ - الموناركية : حينما تتركز السلطة في يد فرد واحد.

ب- الأرستقراطية : حينما تتركز السلطة في يد هيئة حاكمة.

جـ- الديمقراطية : حينما تكون السلطة في يد الأغلبية.

وليس ثمة شكل آخر عدا هذه الأشكال الثلاثة، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط. أما الطغيان والأوليجاركية والفوضى فليست أشكالاً، وإنما تنشأ هذه المصطلحات من قبل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموجود في الدولة فيسمون الموناركية طغياناً، ويسمون الأرستقراطية أوليجاركية، ويسمون الديمقراطية فوضى.

يقول هوبز : إن الذين أضيروا من الموناركية Monarchy يسمونها طغياناً

علي عبد المعطي محمد، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي (الإسكندرية : دار المعرفة، ١٩٩٨) ص : ١٣١.

Tyranny، وأولئك الذين أضرتهم الأرستقراطية Aristocracy يسمونها أوليجاركية Oligarchy، وأولئك الذين أساءت إليهم الديمقراطية Democracy يسمونها فوضى Anarchy[1].

ويرى هوبز أنه في كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة تتركز القوة المطلقة، وسائر الصفات المتعلقة بها في عنصر السيادة، ولكن الفارق بين شكل وآخر إنما يقوم في مدى كفاءة هذا أو ذاك في تحقيق السلم والأمن.

ولقد غلّب هوبز الشكل الموناركي على الشكلين الآخرين، وذلك لأنه رأى أن الإنسان بطبيعته أناني ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه، فإذا كان الحكم في يد هيئة كثرت الشرور، لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا. وإذا كان في يد الأغلبية ازدادت الشرور أكثر فأكثر، أما الشكل الموناركي فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يرتكز على فرد واحد[2].

الدولة والسلطات الثلاث عند هوبز :

لم يتحدث هوبز عن فصل السلطات ولا التعاون بين السلطات، بل يقول إن الهيئات المختلفة التي توجد في المجتمع مثل الهيئة البرلمانية، أو الهيئة القضائية، أو الهيئة التنفيذية، إنما تستمد سلطانها من إرادة الحاكم، كما أن حياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة.

القانون :

يرى هوبز أن قانون الطبيعة ليس قانونًا على الحقيقة، ولكنه عبارة عن استنتاجات أو نظريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا. أما القانون الحقيقي فهو كلمة يضعها الحاكم تبيح له الحق في أن يأمر الجميع، فالقانون

---

(1) Hobes, The Leviathan, ch. XIX.
ونقلاً عن محمد علي محمد وعلي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ١٥٢.

(2) Maxey, Political Philosophies, p: 227.

المتحضر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذى لا يخضع هو لهذا القانون[1].

فالسمة الأساسية للقانون عند هوبز هى ارتباط القانون بالسيادة، ذلك لأن القانون لا يصبح قانونًا لأنه أثبت صلاحيته أو معقوليته، ولكن لأنه نابع عن إرادة السيادة.

أما القانون الإلهى Divine Law فهو ذلك الذى يصدر عن إرادة الله، بل ويمكن أن يكون القانون الطبيعى Law of Nature صادرًا عن الله، على الرغم من أنه لا يعتمد مباشرة على الأمر الإلهى، ولكن على مجموعة من المبادئ المؤسسة على العقل.

ولكن إذا كان هناك تعارض ظاهر بين الأمر الإلهى وبين أمر الحاكم، فأى أمر نتبع، يجيب هوبز أن الأمر الإلهى يجب أن يسود كل سلطة[2].

الثورة عند هوبز :

بناء على ما سبق ذكره فإنه لا يجوز الثورة على الحاكم، أى أن هوبز لا يقر الثورة طالما أن الحاكم يحقق الهدف من التعاقد، أى طالما أنه يؤمن الأفراد على أرواحهم وممتلكاتهم، أى مادام يحقق الحماية.

ولكن ماذا إذا فشل الحاكم فى تحقيق الهدف من العقد ؟ أو إذا أساء الحاكم استخدام سلطاته واستبد بالأفراد ؟ فهل يجوز للأفراد أن يثوروا عليه ؟

يرى هوبز أنه إذا فشل الحاكم فى تحقيق الهدف من العقد فإنه يحق للأفراد الثورة عليه لأنه يكون قد عاد بهم إلى حالة الفطرة الأولى، على أن يكون ذلك بتصرف جماعى وليس فرديًا.

---

(1) Hobes, The Leviathan, ch. XV.

نقلاً عن محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ١٥٣.

(2) نفس المرجع، نفس الموضع.

أما إذا استبد بهم وأساء استخدام سلطاته فلا يحق لهم الثورة في هذه الحالة، لأنهم أعطوا له سلطة مطلقة ولم يقيدوه بوسائل في ممارستها.

وقد ذهب هوبز إلى حد القول بأن مساءلة الحاكم عن إساءة استخدام سلطاته تعتبر عدم عدالة، لأن الأفراد -الرعايا- هم الذين اختاروه، وهو نتاج لاتفاقهم وإرادته تعبير عن إرادتهم. فاستبداده بهم ليس إلا متطلبًا لكبح جماحهم والتغلب على نزعاتهم الأنانية. فهوبز إذن لا يقر حق الثورة[1].

تعقيب :

يعتبر هوبز أول فيلسوف إنجليزي يقدم نسقًا يقف على قدم وساق مع الأنساق الكبرى في التاريخ، ولقد رفعته أعماله إلى منزلة كبار المفكرين السياسيين، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدل كبير بين المفكرين، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها، أو من قبل الذين قبلوها.

وقد كان هوبز واحدًا من المؤسسين الأوائل لمذهب العقد الاجتماعي، ذلك المذهب الذي استنتج هوبز ضرورته للخروج بالإنسان من حال الطبيعة الأولى إلى حال المجتمع المدني المتحضر.

ولكن على الرغم من مكانة هوبز في تاريخ الفكر السياسي إلا أننا من الممكن أن نسجل عليه بعض المآخذ، والتي تتلخص فيما يلي :

١- نظرة هوبز إلى حالة الطبيعة الأولى نظرة متشائمة جدًا، وتصويره للإنسان الأول بأنه كان ذئبًا لأخيه الإنسان، نظرة تحتاج إلى إعادة نظر، ولعلّنا نجد تفسيرًا آخر أكثر موضوعية في تفسير لوك وروسو لحالة الطبيعة للإنسان البدائي.

---

[1] حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٢٧٠

٦- إن عقد هوبز لابد وأن يتنازل فيه الرعايا عن كل حقوقهم، فكيف يتم ذلك وهناك حقوق لا يمكن التنازل عنها بسهولة لأنها غريزية في الإنسان مثل حق التملك ؟ وهل كان الإنسان الأول ساذجًا لهذه الدرجة في عملية التنازل لدرجة أنه يتنازل عن كل شيء بدون قيد أو شرط ؟

- هل ثبت فعلاً أن الناس اجتمعوا وتعاقدوا ؟ أم أن فكرة العقد فكرة خيالية ؟

- رأى هوبز أن الحاكم لا يجوز محاسبته أو إدانته على خرق التعاقد لأنه ليس طرفًا فيه، فهل يجوز ذلك ؟

- لا يجوز للمحكومين الثورة على الحاكم حتى ولو استبد بهم وأساء استخدام سلطاته، فكيف يتم ذلك ؟!

- للحاكم -عند هوبز- الحق في أن يراقب ويمنع أي أفكار يعبر عنها في الدولة وتعتبر مخالفة لإرادته. فكيف يمكن للمجتمع أن يزدهر في ظل هذه الديكتاتورية ؟

٧- إن تفضيل هوبز للشكل الملكي قد يقوده إلى الشمولية في عملية الحكم.

٨- كيف تتوقف صحة القانون على مجرد أنه صدر عن الحاكم ؟ هل هذا الحاكم ملهم أم أنه معصوم من الخطأ ؟

٩- خلط هوبز بين الدولة والحكومة، واعتبرهما شيئًا واحدًا، واعتقد أن سقوط الحاكم معناه زوال الدولة والعودة إلى حالة الفطرة، فهل الدولة هي الحكومة، وهل زوال الحكومة يترتب عليه زوال الدولة ؟

١٠- أكد هوبز على أن الحرية ما هي إلا حرية الدولة، أي حرية الحاكم وليس حرية الأفراد، وهذا يدل على تدعيمه للحكم المطلق.

ولعلنا بعد ذلك كله نستطيع أن نستخلص الداعي الرئيسي الذي جعل هوبز ينادي بإطلاق سلطة الحاكم -على الرغم من معيشته في قلب العصور

الحديثة التى نادت بحرية الإنسان واستقلاله- ويكمن ذلك فى رغبتـه الأكيـدة فـي أن يرى وطنه الذى تمزقه الصراعات الدينية والسياسية وقد سـلم منهـا تمامًـا، ولـن يتأتى له ذلك -من وجهة نظره- إلا عن طريق حاكم له مثل هذه السلطات.

الفصل الثانى

الفكر السياسى عند جون لوك

الفصل الثانى

الفكر السياسى عند جون لوك

رأى لوك أن المجتمع السياسى، قد تأسس على وجود عقد انتقل به الأفراد من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة، وأن الإنسان كل مشبعا فى حالته الطبيعية بروح العدالة، وكان يتمتع بالحرية التامة فى ظل القانون الطبيعى دون الأضرار بالآخرين أو الأعتداء على حرياتهم(*).

(*) يطيب للباحث أن يذكر هنا اقتصاره على الحديث عن هذا الفيلسوف لايعنى أنه فقط هو الذى ساهم فى نشأة نظرية الإرادة العامة. بل أن هناك فلاسفة آخرين أمثال اسبينوزا الفيلسوف الهولندى الذى ولد عام ١٦٣٢ وتوفى عام ١٦٧٧ - كان لهم رأى فى هذه النظرية. فقد رأى اسبينوزا أن الحكم الديمقراطى هو أرفع أشكال أنظمة الحكم لأنه - من وجهة نظره - أكثر الأشكال اقترابا من الطبيعة. وأكثرها توافقا مع الحرية الفردية. كما أن من يطيع هذا الشكل من أشكال الحكومات يكون حرا لأنه يعيش فى ظل قوانين عقلية تحقق الخير العام للجميع.

والحكم الفاضل فى رأى اسبينوزا هو الذى يشعر فيه الناس أنهم هم الذين يسيرون أمور الدولة - لا الدولة التى تسيرهم - وأنهم يعيشون وفقا لإرادتهم الخالصة، وفق عقلهم وتفكيرهم الخاص. كما أن لهم أن يقرروا الأوامر والنواهى. وأن ينتقدوا السلطة. بل أن يثوروا عليها.

راجع فى ذلك: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩) ص:١١٩ وما بعدها.

- على عبد المعطى محمد، تيارات فلسفية ـ حديثة (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤) ص: ٢١٦ وما بعدها.

- Chister C. Maxey. Political Philosophies (New York: The Macmillan Co. 1984) p: 318 et. s.

فالانسان كان في حالة فطرة اذ لم يكن هناك مجتمع. ولكن ليس معنى ذلك أن الحياة الفطرية يسودها قانون الأقوى، لأن هناك قانونا طبيعيا سابقا يسمو على جميع القوانين الاجتماعية ويلزم الناس جميعا، وفي هذه الحالة البدائية، يعيش الجميع أحرارا متساوين.

ولابد أن نضع في الأذهان أن الحرية هنا لم تكن تعني أنهم يعملون كل مايحلو لهم أو يشبعون رغباتهم بجميع الوسائل، اذ أن القانون الطبيعي يمنعهم من ذلك والاقضوا على الحرية الطبيعية لكل منهم(٤).

وقد وصف أحد الكتاب تحليل لوك هذا بقوله: «ان حالة الفطرة عند لوك، بما يسود فيها من حقوق مقررة هي مجتمع سياسي بالفعل»(٥).

والأفراد وان كانوا في حالة مرضية في حياة الفطرة، فقد تطلعوا الى حالة أفضل فأنشأوا الجماعة حتى يضمنوا تنظيم الحريات التي يتمتعون بها في حياة الفطرة ومنعا للاعتداءات الممكن وقوعها عليهم.

وقد سلكوا في سبيل ذلك طريق التعاقد فيما بينهم لاقامة سلطة تحكمهم وتقيم العدل بينهم، فحياة الفطرة لا ينقصها الا التنظيم الذي يكفل قيام الحكام ووضع القواعد اللازمة لتقرير الجزاء ضد المعتدين(٦).

وهم اذ يقيمون السلطة يختارون الحاكم ويجعلونه طرفا في التعاقد، ومن ثم لن يكون الحاكم أجنبيا عن العقد، بل سيلتزم قبل الأفراد بالتزامات معينة، كما أن الأفراد لم ينزلوا في هذا العقد عن كل حقوقهم(٧). لأن منها حقوقا لا يمكن التنازل عنها أصلا حتى لو أراد الأفراد، فهي حقوق متأصلة في الفرد Inalienable وسابقه على تكوين المجتمع، ويحدد لوك هذه بأنها حق الملكية وحق الحياة وحق الحرية الشخصية – وانما نزلوا فقط عن القدر اللازم لاقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع(٨).

ان الناس يتنازلون فقط الى المجتمع – وليس الى الحاكم – عن حق تنفيذ

قانون الطبيعة، وحق عقاب من يخرج على هذا القانون، ويظل القدر الباقى من الحقوق الطبيعية قائما فى عهد المجتمع السياسى كقيد يرد على حرية السلطان.

ويقول الدكتور على عبد المعطى معقبا: «ان الأفراد لايتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملك أو السلطان أو الحكومة، وانما هم يتنازلون عما تنازلوا عنه للمجتمع بأسره، ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون.

ولعل لوك كان يريد بهذا أن يجعل المجتمع هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة، وأن يزيل من الأذهان فكرة السيادة المطلقة التى يتمتع بها الحاكم، فالسيادة هنا رجعت الى الشعب، والى الشعب وحده[٩].

ان المجتمع السياسى يتكون – كما يرى لوك – حينما يتحد مجموعة من الأفراد وذلك بمحض ارادتهم، ثم يقومون بتعيين الحكومة التى يرون أنها صالحة لتولى قيادة المجتمع[١٠]، وبهذا يكون الفرد قد شارك سياسيا فى ادراة شئون مجتمعه عن طريق اختيار قادة هذا المجتمع[١١].

وقد استنتج لوك عن هذا التصور:

١- أن الحاكم اذا أخل بشرط من شروط التعاقد ولم يحافظ على حقوق الأفراد، انفسخ العقد، وحق لكل فرد أن يعود الى حالته الطبيعية السابقة على التعاقد[١٢]. بل يحق للشعب ابعاد هذا الحاكم واحلال من يحل مكانه.

٢- يشكل حق الاغلبية المبدأ الرئيسى للمجتمع، فهى مصدر السلطات تشريعا وتنفيذا ومن ثم فيجب أن تخضع ارادة الأقلية للارادة العامة المتمثلة فى الأغلبية.

٣- ان الحاكم يمارس مهامه طبقا للقانون، مراعيا فى ذلك الحقوق المتضمنة فى قانون الطبيعة، ومقيدا بنصوص العقد الاجتماعى الذى كان هو أحد أطرافه[١٣].

فالحاكم يجب أن يكون مختارا من قبل الشعب، وذلك عن طريق موافقة جميع الأفراد أو عن طريق موافقة الأغلبية التى تعبر عن ارادة الشعب، أو عن طريق مجلس النواب الذى يختاره الشعب ليعبر عن ارادته[١٤].

فالسيادة اذن هى سيادة الشعب، ما دام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدنى عن طريق العقد الاجتماعى، والسلطة أيضا مستمدة من الشعب، وكذلك لاقوة عظمى الا قوة المجتمع.

وقد آمن لوك بأن الارادة الحقة ليست ارادة الحاكم أو الملك، ان الارادة الحقة عنده هى الارادة العامة، وهذه الارادة يجب أن يطيعها الجميع شعبا وحكومة، لأنها تكون جوهر ووحدة المجتمع[١٥].

ومن ثم فان الحاكم عند لوك لا يعلو على المساءلة، ذلك لأنه فرد من أفراد المجتمع، وصل الى الحكم بفضل الشعب، ليتولى تحقيق الآمال التى عقدها عليه الشعب، والتى تتمثل أساسا فى حماية حقوقهم الطبيعية.

والمجتمع عند لوك كائن أخلاقى، وبعد أن يصبح الانسان عضوا فيه تصبح عليه التزامات أخلاقية يجب أن يلتزم بها تجاه أخيه الانسان، وأهم هذه الالتزامات: احترام الحقوق[١٦]، كما أنه يخضع لسلطة الحكومة وذلك من أجل حماية هذه الحقوق[١٧].

المجتمع والحكومة:

يرى لوك أن العقد الاجتماعى، حينما ينهى الحالة الطبيعية، فانه فى نفس الوقت يؤدى الى خلق جماعة أو هيئة تمسك بزمام الأمور وهى الحكومة.

ويفصل لوك بين المجتمع والحكومة، فالمجتمع هو الأكثر أهمية ودواما، وانحلال الحكومة لايعنى انحلال المجتمع بل العكس هو الصحيح بمعنى أنه فى حالة انفراط المجتمع تزول الحكومة وتنتهى[١٨].

وتتضح فكرة الارادة العامة فى فكر لوك - أكثر - فى كيفية اختيار الحكومة، فقد كان لوك يؤمن بنظام الحكم الذى يقوم على أساس موافقة الشعب على تعيين الحكومة، أو على الأقل الحصول على موافقة الأغلبية، حيث أن الشعب هو صاحب الكلمة العليا فى المجتمع وله حق تعيين الحكومة وحق تغييرها[١٩].

واذا كانت الأغلبية هى صاحبة القرار النهائى فى المجتمع، فيجب أن تحترم الأقلية قرارها حتى يمكن التوصل الى القرارات الرشيدة التى تساهم فى تقدم المجتمع[٢٠].

والحكومة عند لوك هى تلك الهيئة التى تتولى تحقيق الأمن والسلام للمجتمع، وهى التى تعمل على تحقيق الغايات التى أقيم من أجلها هذا المجتمع، وهى حماية الحقوق الطبيعية للأفراد. كما أن الحكومة تعمل على حماية المجتمع ضد أى اعتداء خارجى، كما تعمل على تحقيق التوازن بين مصالح الأفراد.

من هنا يمكن القول بأن الحكومة المطلقة لايمكن أن تكون شرعية، ولايمكن اعتبارها حكومة مدنية، لأن رضى البشر بالحكومات المطلقة أمر لا يمكن فهمه. فكيف نتصور أن يريد الناس أن يضعوا أنفسهم فى وضع أسوأ مما كانوا عليه فى حالة الطبيعة الأولى[٢١].

والحكومة تكونت بعد أن تكون المجتمع، لذا فان من أهم واجباتها أن تقوم بسن القوانين التى تحافظ على مصالح الشعب - الذى اختارها - وما يقتضيه ذلك من فرض العقوبات اللازمة لردع من تسول له نفسه الخروج على القوانين أو الاضرار بمصالح الشعب[٢٢].

أشكال الحكومات:

يحدد لوك أشكال الحكومات وفقا لمركز السلطة التشريعية فيها: فاذا كان

المجتمع ككل يحتفظ فى يده بوظيفة وضع القانون، ويكتفى فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فان الحكومة تكون ديمقراطية Democracy.

واذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فان شكل الحكومة يكون أوليجاركيا Oligarchy.

أما إذاوافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فان شكل الحكومة يكون موناركيا Monarchy(٢٣).

ويرى لوك أن النظام الديقراطى ليس هو النظام الوحيد الشرعى، بل يمكن أن يصبح كل من النظامين الموناركى والأوليجاركى شرعيا اذا ما اعتمد فى قيامه على موافقة الشعب أو على موافقة الأغلبية، أما اذا لم يعتمد أى من النظامين على موافقة الشعب فانه سيفقد شرعيته حيث أن الشعب هو صاحب الكلمة العليا فى البلاد(٢٤).

ومن ثم فان لوك لم ينكر وجود النظام الموناركى أو الأوليجاركى، ولكن كل ما أنكره هو شرعية هذين النظامين اذا لم يعتمدا على موافقة الشعب.

الفصل بين السلطات:

تأثر لوك فى نظريته هذه بالخلاف الذى كان قائما بين الملوك من جانب، والبرلمان الانجليزى من جانب آخر، وكان لذلك أثره، فوضع نظريته على أساس أن كل نظام صحيح يجب أن يحكمه مبدأ الفصل بين السلطات.

وأساس ذلك عند لوك أن الفرد فى حياة الفطرة كان يمتلك سلطات معينة، وحينما انتقل الى حياة الجماعة، نزل عنها للجماعة، ومن ثم يكون للجماعة عدة سلطات:

الأولى: سلطة التشريع، وهى التى حلت محل سلطة الفرد فى حياة الفطرة، والتى كانت تتمثل فى اتخاذ الاجراءات الكفيلة لحماية نفسه وغيره من الأفراد، فأصبحت الجماعة تباشر هذه السلطة فى صورة قوانين.

والثانية: سلطة التنفيذ، ذلك أن الفرد في حياة الفطرة كان يملك معاقبة كل من اقترف جرما للقوانين الطبيعية. فأصبحت السلطة التنفيذية للجماعة هي التي تختص بمباشرة هذه السلطة، فتسهر على تنفيذ القوانين في الداخل والعمل على احترامها[٢٥].

والثالثة: السلطة التعاهدية أو الفيدرالية، وتختص بالمسائل الخارجية، كعقد الاتفاقيات، واعلان الحرب وتقرير السلام[٢٦].

أما السلطة القضائية فلم يعتبرها لوك سلطة قائمة بنفسها، كما لم يعتبرها جزءا من السلطة التنفيذية – التى وظيفتها تنفيذ القوانين الداخلية أو المحلية – بل اعتبرها جزءا من السلطة التشريعية[٢٧].

على أن لوك لم يكتف بتقرير وجود سلطتين للشئون الداخلية، وهما: التشريع والتنفيذ، بل أوجب كذلك ضرورة فصل هاتين السلطتين بعضهما عن بعض واستند فى ذلك الى اعتبارين:

الأول عملي: ويتمثل فى أن عمل السلطة التنفيذية يتطلب بقاءها بصفة دائمة ومستمرة للسهر على تنفيذ القوانين واجبار الأفراد على احترامها، فى حين أن عمل السلطة التشريعية الذى يقتصر على اصدار القوانين لايتطلب مثل هذا الاجراء.

والثانى نفسي: ويتمثل فى أن وضع السلطتين فى يد واحدة من شأنه أن يؤدى الى اساءة استعمالهما[٢٨].

كما أوجب لوك أن تنفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن السلطة الفيدرالية، لأن كلا من هذه السلطات الثلاث تنتمى الى أصل مختلف[٢٩].

ومع أن لوك قد أعتبر أن السلطة التشريعية بمثابة الروح التى تمنح الحياة والشكل والوحدة للدولة، وبالتالى فهى مقدسة، ولا يجوز أن تغتصب ممن أعطيت لهم، كما أنه نادى بسيادتها على ما عداها حيث هى التى تمثل ارادة الشعب،

ووضع السلطة التنفيذية في المرتبة الثانية، الا أنه أوجب عليها - التشريعية - الالتزام بمبادئ معينة[٣٠] لا ينبغي لها أن تتخطاها وهي:

أولا - أن تشريع القوانين يجب أن يكون لصالح الجميع دون تعسف.

ثانيا - ضرورة تطبيق القوانين على الجميع دون تمييز، بغض النظر عن طبيعة من تطبق عليهم هذه القوانين.

ثالثا - لا يحق للسلطة التشريعية أن تفرض ضرائب بدون موافقة الشعب لأنه صاحب السلطة في الدولة.

رابعا - لا يحق للسلطة التشريعية أن تتنازل عن حق تشريع القوانين حيث أنها هي السلطة المنوطة بذلك.

فجون لوك يرى أن أهم واجبات السلطة التشريعية وضع القوانين التي تحافظ على الحقوق الطبيعية لأعضاء المجتمع[٣١]، لذا يجب أن تكون هذه السلطة موضع ثقة من الشعب، وذلك حتى يقبل الشعب ما تفرض من عقوبات وما تشرعه من قوانين[٣٢].

ومع أن لوك قد اعتبر السلطة التشريعية أعلى سلطة في الدولة - كما سبق وذكر الباحث - الا انه يعترف بأن السلطة التنفيذية يجوز لها أن تشترك معها في وضع القوانين فتتقيد كل من السلطتين التشريعية والتنفيذية بالأخرى، كما جعل السلطة التنفيذية مسئولة أمام الشعب[٣٣].

ولقد جعل لوك من القانون سياجا يحمي به مصلحة الفرد، وجعله أداة للدفاع عن حقوق الملكية الخاصة والحريات الخاصة، ومنع الدولة أن تتدخل للحد من هذه الحقوق، غير أنه كان يرى أنه لايوجد تضارب بين المحافظة على المصلحة الخاصة، والمحافظة على المصلحة العامة[٣٤].

وكان يؤكد أن القوانين مستمدة من ارادة الأشخاص الذين يلتزمون بها، فالأحكام التي لم يقرها الشعب طوعا بارادته ليست بقوانين بل هي طغيان محض[٣٥].

حق الثورة:

فى معرض مقاومة السلطة وشق عصا الطاعة على الحاكم، يعلن لوك أن الحاكم الديكتاتورى متمرد خارج على القانون، ومن ثم يحق للشعب أن يثور ضده، حيث أنه يستخدم القوة بلاشرعية، وفى هذه الحالة لابد وأن تقابل القوة بالقوة[٣٦].

ويجب ألايفهم من ذلك أن لوك كان يقصد أن تكون القوة هى أساس الحكم، فهو يميز بين القيم الخلقية والقيم الغاشمة، كما فعل روسو فيما بعد[٣٧].

الا أنه كان يؤكد أن السلطتين التشريعية والتنفيذية تفقدان السلطة الموكلة اليهما من الفرد، اذا قامتا بعمل شئ مخالف لهدف الدولة فى المحافظة على حياة المواطن وأملاكه. «لأن كل سلطة أعطيت للوصول الى هدف تكون محددة بهذا الهدف، فاذا أهملته بوضوح أو عارضته يجب سحب الثقة منها، واعادة السلطة الى أصحابها، الذين يمكنهم وضعها من جديد فى يد أخرى تسهر على أمنهم وحمايتهم»[٣٨].

وهكذا تحتفظ الجماعة دائما بسلطة عليا Supreme Power لانقاذ نفسها من محاولات وخطط أى تكتل آخر حتى ولو كان مشرعيهم، عندما يبلغون من البلاهة أو الشر حد وضع أو تنفيذ خطط ضد حريات وممتلكات المواطن.

وليس لأى انسان أو جماعة الحق فى تسليم الوسائل الضرورية لحياتهم الى ارادة فردية أو سيطرة عشوائية، وعندما يحاول أى انسان الذهاب بهم الى حالة العبودية، فسوف يكون لهم الحق دائما فى المحافظة على ما لايستطيعون الاستغناء عنه. وليخلصوا أنفسهم من هؤلاء الذين يهاجمون الحق الرئيسى والمقدس والذى لايمكن الاستغناء عنه فى المحافظة على النفس والذى من أجله قاموا بتكوين المجتمع[٣٩].

وهناك أسباب عديدة يكون للشعب بمقتضاها الحق فى القيام بالثورة أهمها:

١ – تغيير مركز السلطة التشريعية(*)، فعندما يأخذ شخص أو أكثر، على عاتقه أن يضع قوانينا، بدون تكليف من الشعب، فانه يسن قوانينا لاسلطة له فى سنها، ومن ثم فالناس لايكونون ملزمين بطاعتها، واذا يكون للشعب الحق فى أن يقاوم السلطة الحاكمة ويخلعها، ويقيم لنفسه مشرعا جديدا كما يتراءى له[٤٠].

٢ – عدم محافظة السلطة التشريعية على الأمانة التى وكل اليها الشعب صيانتها، وعجزها عن حماية حريته وحقوقه الطبيعية وتحقيق خيره العام.

٣ – اذا استبدت السلطة وجنحت الى الحكم المطلق[٤١].

٤ – اذا حاولت السلطة التنفيذية منع السلطة التشريعية من الاجتماع أو تغيير طريقة الانتخابات.

٥ – اذا تدخلت السلطات الحاكمة فى حياة الناس وممتلكاتهم[٤٢].

فاذا كان لوك قد أعطى القانون سمة أساسية وجوهرية، واعتبره العنصر الأساسى للحكومة وللمجتمع، الا أنه رفض رفضا قاطعا أن يعترف بسيادة واضعى القانون المطلقة[٤٣].

وجدير بالذكر أن الثورة البرلمانية قامت فى انجلترا حينما أراد الملك شارل الأول فرض ضرائب جديدة دون الحصول على موافقة البرلمان، كما أن الثورة الأمريكية التى قامت فيما بعد ترجع الى نفس السبب، الأمر الذى يؤكد مدى ما للملكية من تقديس[٤٤].

وقد ظلت مبادئ لوك بالنسبة لقادة الثورة الأمريكية النبراس الذى يهتدون به، بل ان توماس جيفر سون الذى كان نصيرا للحرية مؤمنا بنظرية لوك، كان

(*) بالتوريث مثلا.

يتخيل كل ذلك وهو يسوق عبارته التي أثرت عنه من أن شجرة الحرية لابد وأن تروى من وقت لآخر بدماء المواطنين والحكام الطغاة[٤٥].

وقد أخذ أعداء الديمقراطية على لوك اعتماد الحكم على رضا المحكومين وموافقتهم، لأن ذلك يتيح الفرصة لحدوث التمرد والعصيان، الا أن لوك يرد عليهم بقوله: ان الشعب لايثور للأمور التافهة ولكن على العظائم منها، وينتقل لوك بعد ذلك من الدفاع الى الهجوم قائلا ان الحكومة التي تقوم على الرضا والقبول هي أفضل سياج ضد الثورة، اذ كلما كثرت وتدعمت قنوات التعبير الحر فى المجتمع كلما تضاءلت الرغبة فى الثورة من قبل الشعب[٤٦].

ويرى الباحث هنا أن حق المقاومة وشرعية الثورة على هذا النحو كانت نتيجة حتمية لعقد لوك لأن جميع أفراد المجتمع أطراف فيه بما فى ذلك الذين يتولون السلطة العامة، كما يرى أيضا أن تحليل لوك لهذا العقد على هذه الصورة فيه تأكيد لسيادة الشعب واعلاء كلمته وخضوع الحكام لارادته العامة.

تعقيب:

بعد أن عرضنا أهم الأفكار التى حاول من خلالها لوك أن يعلى من شأن الارادة العامة، تبين لنا أن لوك من كبار الفلاسفة السياسيين الذين دعوا الى الحرية والمساواة ولقد كانت لأفكاره آثارها الواضحة على فلاسفة السياسة الذين أتوا من بعده، فمن المسلم به أن «روح القوانين» لمونتسكيه، و «الرسائل الفلسفية» لفولتير و «العقد الاجتماعى» لروسو تحمل فى ثناياها كثيرا من آراء لوك فى السياسة والدين والتربية[٤٧].

كذلك كان لأفكار لوك تأثير كبير على الحركة الديمقراطية فى العصر الحديث، فقد أخذت المبادئ والمثل التى أعلنها لوك يشار اليها فى بيانات سياسية هامة مثل اعلان الاستقلال الأمريكى وقوانين الحقوق الفرنسية والأمريكية.

كما أخذت هذه المثل تتحقق منذ القرن التاسع عشر فى سياسة الدول التى

سادت فيها ثقافة أوربا الغربية، وقد كانت هذه المثل تدور حول الحريات المدنية مثل حرية الفكر والتعبير والاجتماع، وأمن الملكية، ورقابة رأى عام على المؤسسات السياسية، بالاضافة الى ذلك أن يستقر مركز السلطة السياسية داخل هيئة تشريعية تمثيلية، وأن تكون كل أفرع الحكومة مسئولة أمام الناخبين.

ولكن على الرغم من انطواء نظرية لوك على كل هذه الأسس الهامة التى تعلى من شأن الارادة العامة، الا أن بها بعض الثغرات تتمثل فيمايلى:

١- يرى البعض أن لوك قد ميز فى حالة الطبيعة بين مرحلتين متناقضتين:

المرحلة الأولى: وهى المرحلة التى كان يسودها السلام والأمن، وهى ماتسمى باسم حالة الطبيعة. State of Nature.

المرحلة الثانية: وهى التى كانت تسودها رغبة متبادلة من جانب كل انسان لتدمير الآخر، وهى مايسميها لوك باسم حالة الحرب State of War، وهى تشبه حالة الطبيعة عند هوبز. ويرى لوك أن حالة الحرب هذه تنشأ نتيجة أن الغالبية العظمى من الناس لايحترمون الحقوق الطبيعية للآخرين[٤٨].

ومن ثم يظهر لوك متناقضا مع نفسه، فكيف يشير الى أن حالة الطبيعة حالة سلام وطمأنينة ثم يعود ليقرر أنها حالة تسودها رغبة متبادلة من جانب كل انسان لتدمير الآخر.

٢- يجعل لوك موافقة جميع المواطنين شرطا أساسيا لقيام المجتمع السياسى، ولايقف عند هذا الحد، بل ينادى بأن كل مواطن غير ملزم بالعقد الاجتماعى مالم يوقع عليه، أى مالم يوافق عليه[٤٩].

ويبدو هنا أن الموافقة العامة أو الرضا التام شبه مستحيل، كذلك فان فى ذلك مبالغة غير معقولة، إذ أن الابن لابد أن يوافق من جديد على العقد الذى وقعه أبوه، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى كيف يمكن أن يتصور عمليا أن يكون

أبناء الحادية والعشرين غير ملزمين بالنظام السياسى فى بلادهم ما لم يجيزوه، ويوقعوا على الدستور القائم عليه هذا النظام.

٣- اذا كانت الموافقة شرطا ضروريا لتحقيق الالتزام السياسى، فلابد اذن أن ترفع سلطة الحكومة عن كل من لم يوافق على مبادئ الدستور الرئيسية. وعلى ذلك يكون من العدوان الصارخ محاسبة الشيوعيين بنصوص الدستور الأمريكى، كما يكون من التعدى السافر محاسبة الليبراليين بمقتضى الدستور الروسى. فلاسلطان على هذا الأساس للحكومة على من لايريد الالتزام بالدستور الذى تحكم بمقتضاه.

ولاشك أن هذا الوضع يؤدى فى نهاية الطريق الى ضعف سلطة الهيئة الحاكمة بل والى تفكك المجتمعات السياسية فى مدى قريب أو بعيد.

ويبدو أن لوك كان يدرك سلفا حرج هذا الموقف، فقال أن الاستقرار فى أى بلد، والتزوج طبقا للقوانين المعمول بها فيه، دليلا على الموافقة الضمنية على نظامه السياسى(٥٠).

ولكن هذا غير صحيح ولايتفق مع أحكام العقل والمنطق، فقد يريد الانسان الحياة فى بلد ولكن بغير الشروط التى يتضمنها دستور هذا البلد، فالشيوعيون فى الولايات المتحدة لايوافقون قطعا على دستور هذا البلاد، ولكنهم مع ذلك حريصون على الاقامة هناك.

٤- ان مبدأ الموافقة كما دعى اليه لوك يلزم الأقلية بالخضوع لرأى الأغلبية، بلاتحفظات أو شروط.

ولكن أفليس من حق الأقلية أن تقاوم الأغلبية اذا ساورها الشك فى أحكامها ونواياها؟

اننا اذا أقررنا بحق الأغلبية المطلق فى الحكم لأنتهى بنا الأمر الى اقرار نوع من الحق المقدس للملوك، فالطغيان هو الطغيان سواء مارسه فرد أو أغلبية حاكمة.

كذلك فان هذا التحليل يتضمن نقطة ضعف خطيرة فى نظرية لوك، فما دامت حقوق الأفراد الطبيعية ثابتة لايمكن نزعها، فان خضوع الفرد لقرارات الأغلبية يجعل هذه الحقوق عرضة للضياع، اذ قد تنتزع الأغلبية هذه الحقوق انتزاعا كليا أو جزئيا، فتقضى عليها الم يكن يخطر ببال لوك أن الأغلبية يمكن أن تتحول الى سلطة مستبدة؟ ثم لماذا يتنازل الفرد عن ملكه الشخصى لمجرد أن خصومه أكثر منه عددا؟

٥- جعل لوك العقد الاجتماعى ملزما للحكومة بقدر ماهو ملزم للأفراد، الذى يكون من حقهم، طبقا لأحكام العقد، الثورة على الحكومة، بل واسقاطها اذا أخلت بالتزاماتها، التى نص عليها هذا العقد، وبذلك يكون لوك قد خطا خطوات واسعة نحو تطبيق نظرية الارادة العامة.

ولكن هذه النظرية سريعا ماتضيق وذلك بفعل الأهمية المفتعلة التى ألصقها بالملكية الخاصة حيث نادى بأن من لايملكون لايحسبون من عداد المواطنين.

٦- يرى صاحبا المدخل، أن الابهام يكاد يكون صبغة فلسفة لوك، كما أن نظريته فيها من روح الفردية أو الذاتية مثل مافى نظرية هوبز، فهو يرى أن المجتمع لم ينشأ الالحماية الحقوق الطبيعية للفرد، وهى حقوق لم يخلقها المجتمع، بل ان المصلحة الذاتية للشخص هى التى بررت وجود المجتمع، فالنظرية على هذا الوضع نظرت الى الفرد، وأهملت المجموع اهمالا تاما. ولقد جعل لوك من القانون سياجا يحمى به مصلحة الفرد، وجعله أداة للدفاع عن حقوق الملكية الخاصة والحريات الخاصة - كما سبق وذكر الباحث - ومنع الدولة من أن تتدخل للحد من هذه الحقوق[٥١].

٧- ان الفرد يتنازل عن حقوقه للمجتمع - كما يقول لوك - لذا يجب أن يكون للمجتمع شخصية معنوية يمكن أن تقبل هذا التنازل، فأين توجد هذه الشخصية؟

٨- نادى لوك بمبدأ فصل السلطات، ولكن مع تسليم لوك باختلاف السلطة التنفيذية عن السلطة التعاهدية أو الفيدرالية ورؤيته وجوب فصلهما، الا أنه يعود فيقرر ضرورة اتحاد هاتين السلطتين، بحيث يتيسر لأصحاب التنفيذ أو أصحاب السلطة التعاهدية العمل في اتجاهين متضادين[٥٢]. فهل استقر على الفصل أم على الاتحاد ليخرج من هذا التناقض، ولماذا لم يقل بالتعاون ليخرج من هذا المأزق؟

٩- يقرر لوك - وكذلك روسو من بعده - فصل الدولة عن الدين، ومن ثم تقتصر سلطة الحكومة على المسائل الدنيوية، دون الاهتمام بشئون الآخرة[٥٣]، وفي نفس الوقت يقرر بأن المجتمع، كائن أخلاقي، فكيف يتحقق ذلك؟

١٠- وضع لوك قيودا على السلطة التشريعية تتمثل فيما يلي[٥٤]:

أ - أنها ليست مطلقة أو نهائية، لأن الأفراد الذين أقاموها لا يملكون السلطة المطلقة أو النهائية.

ب - ان حكمها لا يمكن أن يكون بناء على أوامر، لأن الأفراد لايضمنوا تطبيق القوانين عن طريق قضاة عادلين.

جـ - ان نزعها للملكية لايتم الا بالقبول، والمراد هنا قبول الغالبية العظمى.

د - لا يمكنها أن توكل سلطتها الى هيئة أخرى لأن المجتمع هو الذى يملك ذلك.

هـ - للمجتمع حق تغييرها اذا أخلت بالثقة التى وضعها فيها.

ويتضح من ذلك أنه على الرغم من قول لوك بأن الشعب قد وكل الهيئة التشريعية توكيلا مؤقتا، الا أنه يؤكد أن الشعب لا يمكنه استرداد هذا التوكيل ما دامت الهيئة التشريعية أمينة على واجباتها.

وهذا الاعتقاد يجعل سلطة المجتمع التشريعية مقصورة على أداء عمل واحد هو تأسيس الهيئة التشريعية، ثم تشل يد المجتمع عن الحقوق التشريعية، وحتى اذا أراد المجتمع أن يسترجع سلطته التشريعية فانه لا يستطيع ذلك الا بعد خلع الحكومة، وهذا قد لا يتفق مع روسو - الذى سيأتى الحديث عنه فيما بعد - الذى لا يضع أية قيود على سلطة الشعب الدائمة، وحقه المستمر فى حكم نفسه بنفسه.

ولكن قد يكون رأى لوك هذا راجعا الى تقديره للدستور الانجليزى، لأنه يحفظ التوازن بين القوى الكبرى فى الدولة، أى بين الملك والنبلاء والشعب، وهو يؤمن بحق الملك والنبلاء والكنيسة، كما يرجع رأيه هذا أيضا الى رغبته فى ايجاد الاستقرار الدائم فى الدولة، ومعنى ذلك أنه يرى أن يحد من التمادى فى حق الثورة.

١١- ان لوك ليس لديه فكرة واضحة عن طبيعة السيادة أو عن محلها، فهو يتحدث مرة عن القوة العليا للشعب، أو بعبارة أخرى المجتمع، ومرة أخرى يتحدث عن القوة العليا للمشرع، وصحيح أن المشرع قد يكون المجتمع، ولكنه قد يكون أيضا هيئة من النواب يعينهم المجتمع.

كما أن لوك يذكر أنه «عندما تكون الهيئة التنفيذية ممثلة فى شخص واحد له نصيب فى الجهاز التشريعى أيضا، فان هذا الشخص الواحد يمكن أن يسمى أيضا «القوة العليا» بمعنى مقبول تماما[٥٥]».

ولعل ذلك يدعونا أن نتساءل: أى شخص واحد يقصد لوك؟ هل هذا الشخص هو الملك... أم الشعب؟

بيد أن لوك ليس لديه أية اجابة محددة على هذا السؤال، فاهتمامه بالسيادة كان أقل منه بحقوق الفرد.

الفصل الثالث

الفكر السياسى عند مونتسكيه

الفصل الثالث

الفكر السياسى عند مونتسكيه

كان مونتسكيه من أشد المعجبين بشخصية لوك الذى أطلق عليه اسم المعلم الأكبر للبشرية، وقد كان للصحافة الانجليزية، وما هى عليه من قوة وحرية رأى أثرها القوى على فكر مونتسكييه، وذلك بالمقارنة بزميلتها الفرنسية وما كانت عليه من فساد وانحلال وما عانت من رقابة مفروضة عليها. الا أنه فى نفس الوقت أدرك بثاقب فكره ما كانت عليه السياسة البريطانية من فساد فى بعض نواحيها. ولكن بالمقارنة مع ظروف الحياة الاجتماعية والسياسية لفرنسا فى تلك الآونة، كان حكمه بلا شك لصالح النظام الانجليزى، وكان المؤلف الرئيسى لمونتسكييه والذى كان محور شهرته هو:

روح القوانين L'Espirit des Lois:

صدر هذا المؤلف فى عام ١٧٤٨، وعلى حد قول مونتسكييه فقد توافر على كتابته طوال حياته، وقد أحدث هذا المؤلف آثارا بعيدة فى المجالات السياسية والعقلية، وكم كان مونتسكييه متفائلا مثل بقية فلاسفة فرنسا خلال القرن الثامن عشر مؤمنا بقدرة الجنس البشرى على احراز التقدم عن طريق العقل، والكتاب كما يوحى عنوانه يذهب الى ماوراء القانون حيث يؤكد على روح القانون أكثر ممايؤكد على النص ذاته[٥٦].

يقول مونتسكييه: «اننى ماكتبت هذا الكتاب الا لأثبت أن روح الاعتدال يجب أن تقود المشرع، وأن الصالح السياسى وبالذات الخاص بالتقاليد يقع دائما بين حدين»[٥٧].

وقد بدأ مونتسكييه أفكاره ونظريته العامة بفكرة القانون الطبيعى، فعرف القانون بأنه «العلاقة التى تحتمها طبيعة الأشياء». ومع ما فى هذا التعريف من ابهام فان الغرض منه بيان أن القانون معناه القاعدة التى تسيطر على سلوك الانسان، والتى يجب أن تتبع، وان كان يحدث كثيرا ألا تتبع[٥٨].

وما دام القانون يعبر عن علاقة قائمة بين حقائق موجودة فى الواقع لذا كان أول قانون من قوانين الطبيعة هى قانون السلام والأمن.

فبعد تحقيق حفظ البقاء كان على الانسان الأول أن يحاول ارضاء رغباته وشهواته عن طريق الاتصال بالأخرين والتزاوج، ومن ثم ظهر القانون الطبيعى الثانى، وهو قانون السعادة الناتجة عن الاحتكاك والاتصال بالآخرين.

ولقد نتج عن الاجتماع بالآخرين وعن التزاوج والتناسل قانون ثالث هو قانون حب الحياة الاجتماعية، وحينما بدأ العقل فى النضوج، ظهر على المسرح قانون طبيعى رابع، وهو قانون الرغبة العاقلة فى الحياة فى مجتمعات[٥٩].

ان الطبيعة كانت قبل ظهور القانون الوضعى هى التى توفر للأفراد مستوى من العدالة المجردة. ونظرا لأن القانون الطبيعى يسود فى مجتمعات متنوعة، ويعمل فى أوساط مختلفة فقد كانت له نتائج متنوعة أيضا ومختلفة[٦٠].

وقد كان جل اهتمام فلسفة القانون الطبيعى هو تقليل الاختلافات والفروق بين القوانين الى أقل قدر ممكن والنظر اليها كشئ عرضى وليس على أنها أمور تتصل بجوهر القانون.

لهذا فان مونتسكييه كان يقصر تصور القانون الطبيعى على حالة الطبيعة قبل قيام المجتمع، فاذا ما قام المجتمع ووجدت الحكومة كان هناك ثلاثة أنواع من القوانين.

أولها: قانون الأمم: The Law of Nations الذى ينطبق على الشعوب والدول فى حالة إختلاطها واحتكاكها ببعضها (مثل القانون الدولى).

وثانيها: القانون السياسى: Political Law الذى ينطبق على العلاقات بين الحكومة والمحكومين، وماينتج عنها من قضايا (مثل القانون الدستورى، والادارى).

وثالثها: القانون المدنى: Civil Law الذى ينظم علاقة المواطنين ببعضهم (مثل قانون العقود)[٦١].

ومن الواضح أن هذه الأنواع الثلاثة من القوانين ترتكز على العلاقات، وواضح أيضا أن قانون الأمم قانون عام ينطبق على كل المجتمعات، ويؤسس المبدأ القائل بأن على كل أمة أن تفعل كل خير فى حالة السلام وأقل ضرر فى حالة الحرب، فى حين أن القوانين السياسية والمتحضرة تختلف من دولة الى أخرى، وتنتج من تفاعل العقل الانسانى مع الظروف الخاصة بكل دولة على حده[٦٢].

ويقدر مونتسكييه وجهة النظر التقليدية الكلاسيكية تجاه القانون، بأنه العقل مجردا عن الهوى أو بأنه العقل البشرى على قدر مايتحكم ويحكم على سكان الأرض، والقوانين المدنية والسياسية لكل أمة ينبغى أن تكون حالات خاصة تستخدم العقل الانسانى، الا أنه يتضح أن مونتسكييه كان مهتما بالتطبيقات الخاصة أكثر منه بالقانون بصفة عامة[٦٣].

ويتحدث مونتسكييه عن نظريته فى دمج الاتجاه العقلى – الذى يدعو الى العالمية – بالمنهج التاريخى – الذى يؤكد على الفردية – وذلك حين يتطرق الى القوانين على أنها ينبغى أن تكون ملائمة للحالة الطبيعية للبلد الذى وجدت من أجله، من جو وتربة وموقع ومساحة وعدد سكان، الى المهن الرئيسية التى يعمل فيها المواطنون، ودياناتهم وعقائدهم التى يؤمنون بها، وميولهم، ومقدار ثرائهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وكذلك يجب أن تعبر القوانين عن الدستور والمدى الذى يذهب اليه فى تحقيق الحرية وصيانة الملكية وتطبيق العدالة[٦٤].

أشكال الحكومات:

تخلى مونتسكيه عن التصنيف التقليدى للحكومات - ديمقراطية، ارستقراطية وموناركية - وقسم هو الحكومات الى: جمهورية، موناركيه، واستبدادية، الا أن هذا التقسيم الثلاثى يصبح رباعيا عندما يقسم مونتسكييه الجمهورية الى قسمين: ديمقراطية وأرستقراطية(٦٥). وفيما يلى يمكن التعرض لكل نوع من هذه الأنواع:

١- الحكومة الجمهورية Republic:

ويرى مونتسكييه أنها هى التى يكون للشعب فيها - كجسم أو لجزء منه - القدرة السيادية - وتنقسم الى:

أ- الجمهورية الديمقراطية Democracy:

يعرف مونتسكييه الجمهورية الديمقراطية بأنها: ذلك النظام الذى تتركز فيه السلطة فى يد الشعب بكامل فئاته، فهو الذى يقوم باختيار الحاكم الذين يصبحون مجرد وكلاء أو مندوبين عنه فى حكم البلاد(٦٦).

ويرى مونتسكييه أن الذى يتحكم فى كيان الجمهورية الديمقراطية وفى تكوينها، هو طبيعتها التى تتمثل فى تقسيم الشعب الى مظهرين متكاملين ومتعارضين. ففى أحد هذين المظهرين يكون الشعب حاكما، وفى الآخر يكون محكوما(٦٧).

ويكون الشعب حاكما بواسطة الانتخابات التى يعبر بها عن ارادته العامة. ولذلك تكون قوانين الانتخابات حجرا أساسيا فى شكل نظام الحكم الجمهورى الديمقراطى.

وقد كان مونتسكييه من أنصار توسيع القاعدة الانتخابية كى يتمكن أفراد الشعب من المشاركة فى ادارة شئون بلادهم. فيجب أن تسود الحكم الديمقراطى

المساواة التامة بين جميع أفراد الشعب حتى يتمتع الشعب كله بما يتمتع به أولئك الذين اختارهم لتولى مقاليد الحكم، وتسود المجتمع روح العدالة[٦٨].

وبوصفه «صاحب السيادة» يقوم الشعب بنفسه بانجاز كل المهام التى يستطيع القيام بها، ويترك تنفيذ الأمور التى لايستطيع القيام بها الى وزراء وموظفين يقوم هو باختيارهم[٦٩].

وتلعب مساحة الدولة دورا كبيرا – فى عملية الحكم – عند مونتسكييه، فمن طبيعة الحكم الديمقراطى أن تكون مساحة أرضه صغيرة، والالما استطاع الشعب القيام بالحكم.

كما أن الصالح العام الذى يضحى به باستمرار فى الجمهورية الكبيرة يكون فى جمهورية صغيرة أكثر صلابة وأسهل فى التعرف عليه وأقرب الى المواطن. وهذه هى الشروط المفيدة للاحتفاظ بالحجر الأساسى للديمقراطية[٧٠]، ويبدو هنا تأثر مونتسكييه بما كان مطبقا فى المدن اليونانية القديمة.

أما المبدأ الذى تقوم عليه الديمقراطية والذى يقوم بتحريكها فهو فى الواقع القوة الخلقية أو الفضيلة Virtue، والمقصود هنا الفضيلة السياسية التى تتطلب من الانسان التضحية المستمرة بنفسه وبأنانيته وفوضويته ورغباته وكل مايميل اليه فى سبيل الدولة والصالح العام[٧١].

وبما أن الدولة لايمكنها الاستغناء عن الفضيلة، لذا يجب على الحكومة الديمقراطية العناية بالتربية حتى يمكن تعليم الأطفال حب القانون والوطن ممايجعلهم يفضلون الصالح العام على مصلحتهم الشخصية. ويجب على الانسان أن يحب الحكومة لكى يعمل على بقائها.

ويجب على القوانين أن تحرم البذخ والترف بما فى ذلك توزيع الملكية فالترف يقود الانسان الى السعى لتحقيق رغبات لاحد لها. وينحرف بل ينحدر

نظام الحكم اذا انتفت روح المساواة كلية أو حتى اذا مابولغ فيها، وبالتالى تفقد الفضيلة قيمتها.

ويحدث ذلك عندما لايتحمل الانسان أى أنسان آخر يعلوه، وعندما يرغب الانسان فى المساواة مع الآخرين الذين قد اختارهم ليكونوا أعلى منه وليحكموه، عندئذ لايتحمل الشعب السلطة التى وضعها بنفسه فوق نفسه. وفى مثل هذه الحالة يظهر حاكم فردى ويفقد الشعب كل شئ وخصوصا حريته، ولايستطيع الاحتفاظ بأى مساواة وتعم الفوضى(٧٢).

ب- الجمهورية الأرستقراطية Aristocracy:

وهى الحكومة التى تكون السلطة فيها فى يد جماعة من أفراد الشعب هم الأشراف أو النبلاء، وكلما كان عدد هذه الجماعة كبيرا، كلما كانت الحكومة أقرب الى الديمقراطية وبالتالى كانت أكمل(٧٣).

فالأرستقراطية عند مونتسكييه نوع محدود ومركز يتناول فيه السلطة أشخاص بحكم مولدهم وتربيتهم.

أما مبدأ الأرستقراطية فهو ليس الفضيلة، فهناك حيث تتفاوت الملكية الفردية تفاوتا كبيرا، تنعدم الفضيلة، ولذلك يجب على القوانين أن تنادى بروح الاعتدال - هذه الروح التى يجب أن تسود فى الطبقة الحاكمة - طبقة الأمراء - حتى تحد من سلطان هذه الطبقة(٧٤).

هذان هما النوعان اللذان تنقسم اليهما الحكومة الجمهورية عند مونتسكييه، ومن الجدير بالذكر أن مونتسكييه لم يناد باقامة الحكومة الجمهورية لأن الحكم الجمهورى فى رأيه حكم مضى عهده حيث أنه لايصلح الا فى الدويلات الصغيرة مثل الدويلات اليونانية والرومانية القديمة، ولأن الدول فى عصره اتسعت وزاد حجمها ومن هنا يصعب اقامة مثل هذه الحكومة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فقد رأى مونتسكييه أن الجمهورية الديمقراطية تقوم على مبدأ

الفضيلة، والناس فى عصره تتكالب الى طلب الرفاهية مما أدى الى القضاء على الفضيلة(٧٥).

٢- الحكومة المونارکية أو الملكية Monar^chy:

وهى الحكومة التى تكون السلطة فيها لفرد واحد ولكنه يحكم بقوانين ثابتة ومقامة، هى عين أسس المملكة، قوانين أساسية يكون ثباتها عقبة أمام ارادة الملك المؤقتة وذات النزوات(٧٧).

ويرى مونتسكييه أنه فى ظل نظام الحكم الملكى توجد جماعات، ولكل جماعة فضائلها وشرفها وروحها الخاصة، وكل من هذه الجماعات تسمو بنفسها على الأخرى أو تنافسها، ومن هنا تولد الامتيازات التى ينفرد بها فريق دون فريق. فكل من هذه الجماعات تعمل من أجل الحفاظ على بقائها والدفاع عن امتيازاتها.

ومن شأن هذا الاتجاه أن يحد من السيادة فى جميع وجوهها ويجعل من الملكية المطلقة – فى أصلها – ملكية مختلطة تضم الى جانب الملك طبقة النبلاء التى بغيرها تتحول الملكية الى استبداد، وطبقة رجال الدين التى لاتلتقى فى مصالحها مع الجمهورية ولكن مع الملكية، والمجالس النيابية التى تسهر على رعاية القوانين الأساسية، أضف الى ذلك المدن بامتيازاتها المتباينة والجماعات والهيئات بما تتضمنه من أوجه اختلاف فيما بينها(٧٨).

وتعمل هذه المؤسسات جميعا كوسيط Pouvoirs Intermédiaires فتقوم بتوصيل أوامر الملك الى الشعب، والحد من قوة اندفاع هذه السلطة. وبقاء الملكية رهين ببقاء هؤلاء الوسطاء، وهذه الامتيازات المختلفة لأنها تقوم على التوفيق بين هذه المصالح المتعارضة المتضاربة وخضوع الحاكم المطلق لقوانينها الأساسية، أما اذا ألغيت هذه الامتيازات الت الملكية الى دولة شعبية أو استبدادية(٧٨).

والفضيلة السياسية التي يرتكز عليها النظام الملكي والتي تزيد من قوة القوانين هي الشرف أو المركز الاجتماعي لكل شخص ولكل طبقة[٧٩].

ومن هنا يتضح أن المقصود من الشرف ليس هو القيمة الأخلاقية العامة، ولكن معنى خاص أقرب الى شئ شريف منه الى الشرف نفسه، وهي الرغبة في الحصول على وسامات وتشريفات.

ولكن هذه الحكومة التي ترتبط بمثل هذا المبدأ الحساس سرعان ما تكون معرضة لخطر الانحراف عندما تسلب سلطات الوساطة من واجباتها بحيث لايستطيعون الوقوف أمام السلطة المطلقة للملك، عندئذ تنقلب الملكية الى حكم فردي.

فالملكية تذهب وتتلاشى عندما يعتدي الملك على امتيازات الهيئات، وامتيازات المدن «فيرد كل شئ الى نفسه، يرد الدولة الى عاصمته، ويرد العاصمة الى بلاطه، ويرد البلاط الى شخصه[٨٠].

ويبدو أن مونتسكييه كان يقصد بذلك لويس الرابع عشر وماجمعه بين يديه من تركيز هائل للسلطات.

٣- الحكوم الاستبدادية Despotism:

وهي الحكومة التي تعتمد على شخص واحد دون قواعد أو قوانين، وهذا الشخص يعتمد في ادارته للدولة على إرادته الخاصة[٨٢].

ويرى مونتسكييه أن مبدأ هذا الشكل هو الخوف Fear حيث يقوم الحاكم الطاغية بالبطش والتنكيل واستخدام القوة والعنف والارهاب ضد كل من يبدي رأيا، أو يبتكر عملا، أو يتفوه بقول، وبديهي أن الحاكم هنا يخاف الجماهير، كما تخاف الجماهير الحاكم[٨٣].

ان النظام الاستبدادي يهدف فقط الى السيطرة على مقدرات الدولة وليس الى تحقيق الخير للأفراد، وهو في ذلك لا يشعر بما تعانيه الرعية من ظلم وآلام،

كما أن القرارات التى تصدر عن الحاكم تتسم بأنها غير مبنية على أساس سليم، حيث أنها قرارات حماسية تصدر عن انفعالات جامحة وليس عن ترو وحسن ادراك لحالة الشعب ومطالبه[٨٤].

ففى الوقت الذى كان النظام الموناركى يوفر الحماية للنبلاء والأشراف ورجال الدين فان النظام الاستبدادى لايوفر الحماية لأحد انطلاقا من أن الكل متساوون والكل يخضعون خضوعا تاما للحاكم.

الا أن هذه المساواة التى تسود بين الشعب فى ظل النظام الاستبدادى يختلف مفهومها عن مفهوم المساواة فى ظل النظام الديمقراطى، فالنظام الديمقراطى ينظر الى الناس على أنهم متساوون من حيث هم أفراد ينتمون الى شعب واحد، فيهم ومن أجلهم قامت الدولة، والشعب هو الحاكم والرعية فى نفس الوقت.

أما المساواة فى النظام الاستبدادى فتعنى تساوى الجميع من حيث أنهم لايعنون شيئا، فالجميع تافهون لايساوون شيئا، وهم يتساوون فى العبودية والخضوع لارادة الحاكم المستبد، وليس لهم أى ارادة فى حكم البلاد.

ويرى الدكتور على عبد المعطى أن مونتسكييه قد أقام تقسيمه لأشكال الحكومات على أساس الطبيعة Nature – أى طبيعة النظام – من جهة، وعلى أساس المبدأ Principle من جهة أخرى.

فمن حيث طبيعة النظام فقد لاحظ مونتسكييه أن عنصر السيادة فى النظام الجمهورى اما أن يتمثل فى الشعب كله أو فى جزء منه، أما النظام الموناركى فانه يقوم على حكم فرد واحد يحكم بالقانون. أما الحكم الاستبدادى فهو يقوم على حكم فرد واحد لايلتزم ولايحكم بالقانون.

أما من حيث المبدأ المسيطر فى كل شكل من أشكال الحكومات، فيذكر مونتسكييه أن النوع الديمقراطى مبدؤه الفضيلة، والأرستقراطى مبدؤه الاعتدال، والمونارکى مبدؤه الشرف، والاستبدادى مبدؤه الخوف[٨٥].

كذلك يرى مونتسكييه أن القوانين والتشريعات تختلف من شكل الى آخر فالقوانين في الديمقراطيات يجب أن تتجه الى تأكيد حب المساواة وممارسة الأمور الاقتصادية ممارسة سليمة ومتوازنة. وفي الأرستقراطيات يجب أن تتجه القوانين نحو الحد من اتجاه الطبقة الأرستقراطية نحو الثراء والغنى على حساب المحكومين. وفي المونارکيات يجب أن تتجه القوانين نحو حماية وتمجيد سمات النبالة Nobility. أما الحاكم المستبد فلايستند الى قانون ولايرتبط بأى تشريع[٨٦].

ومن ناحية حجم الدولة يرى مونتسكييه أن كل نوع من أنواع هذه الحكومات يكون ملائما لحجم خاص من أحجام الدول، فالحكومة الجمهورية – ديمقراطية وأرستقراطية – تلائم شعبا محدود العدد، والحكومة الملكية تلائم شعبا متوسطا، أما الاستبدادية فانها تناسب شعبا كبير العدد[٨٧].

ولكن ماهو نظام الحكم الأمثل عند مونتسكييه؟

ان مونتسكييه لايرى فى الديمقراطية المحضة نظاما يطفىء ظمأه ويحقق حلمه، ذلك لأنها قد تنزلق الى الاستبداد حينما تستبد الأغلبية بآرائها، لذا يتجه صاحب «روح القوانين» الى الأرستقراطية ليرى فيها نظاما معتدلا ينشد فيه غايته، الا أن كراهيته للاستبداد جعلته يرى أن فى الأرستقراطية مايجعلها تنزلق هى الأخرى الى الاستبداد اذا ماتقلصت القلة شيئا فشيئا الى حكم الفرد، ويرى كذلك أن الملكية قد تنقلب الى الاستبداد اذا ماحاول الملك القضاء على القوانين التى يحكم بمقتضاها، واذا ما حاول أن يقضى على الهيئات التى تعاونه فى حكم البلاد من نبلاء ورجال دين.

لقد وجد مونتسكييه ضالته فى الحكومة المختلطة، فى حكومة تتجمع لديها مزايا أشكال الحكومات المختلفة فتوفق بينها، فى حكومة تتجمع فيها القوى لتقف بالمرصاد لذلك الفناء الذى يهدد الدول على الدوام ألا وهو الاستبداد.

انها الملكية الأرستقراطية المحاطة ببعض النظم الديمقراطية، فالملكة نظام ممتاز

اذا ماتضمن هيئات تتوسط بين الملك والشعب مثل هيئات النبلاء ورجال الدين، والهيئة التى تعمل على حماية القوانين، وهى هيئة مقيدة للملك وحامية للشعب، تتمتع بالذاتية والاستقلال وعدم القابلية للعزل. ثم يأتى الشعب - بعد هذه الهيئات - ليشارك فى ادارة الشئون العامة، عن طريق ممثلين ينوبون عنه فى حكم البلاد[٨٨].

ذلك هو كيان الحكومة التى ينشدها مونتسكييه: ملك، ثم هيئات من أشراف ونبلاء ورجال دين من ناحية، وهيئة أمينة على القانون من ناحية أخرى ليقفوا جميعا بينه وبين الشعب، ذلك الشعب الذى يختار ممثلين له فى ادارة شئون بلاده.

فالشعب - كما يقول مونتسكييه - يمكن أن تتاح له الفرصة أن يشارك مشاركة فعالة اذا كانت تتولى عملية الحكم فيه حكومة معتدلة، تحكم وفق قوانين ودساتير معينة، كما يمكن للشعب أن يشارك فى ادارة شئون بلاده اذا ما سادت فى المجتمع قيم المساواة والعدل والحرية[٨٩].

الحرية وفصل السلطات:

يرى الدكتور على عبد المعطى أن نظرية مونتسكييه عن الحرية هى أعظم نتاجاته، وأكثر أفكاره خصوبة وثراء، ومن ثم فقد احتلت مكانة سامية فى نسقه السياسى والفلسفى[٩٠].

ولعل السبب فى ذلك هو ماكانت تعانيه فرنسا فى هذا الوقت من الخضوع تحت نير الحكم الاستبدادى المطلق، فكان مونتسكييه يريد أن يخلص بلاده من هذا الاستبداد الذى كان يعتبره مرض النظم السياسية الذى يهددها بالفناء.

وقد رأى مونتسكييه أن الحريات السياسية توجد فى الحكومات المعتدلة الا أن ذلك ليس بالقاعدة العامة، فقد لاتوجد هذه الحريات فى بعض الحكومات المعتدلة. ويقترب من الحكومة المعتدلة كل نظم الحكم ما عدا الحكم الفردى

المبنى على القوة، ومع ذلك فقليل من الحكومات يصل الى درجة الحكومات المعتدلة[٩١].

وبتساءل مونتسكييه عن مفهوم الحرية السياسية لأن كلمة الحرية تحتوى على معان كثيرة فقد أطلق كل فرد على نظام الحكم الذى يتفق وعاداته وميوله لفظ حرية. وليست الحرية السياسية أن يفعل الانسان مايريد ولكن أن يستطيع الفرد أن يفعل مايريد فى حدود ما تسمح به القوانين، ولايجبر على فعل مالايرغب وما هو ممنوع[٩٢].

فالحرية عند مونتسكييه مستمدة من سلطة القوانين، وسلطة القوانين تعنى حرية الشعب. ولأن الحرية هى الحق فى أن يفعل الانسان كل شئ فى حدود ماتسمح به القوانين، فانه اذا ماستطاع أى مواطن أن يفعل ماتحرمه القوانين فانه يفقد بذلك حريته، لأن الآخرين يتمتعون بنفس الحرية. ولكى يحصل الانسان على الحرية السياسية يجب أن تتخذ الحكومة شكلا خاصا لايخاف فى ظله المواطن الحر[٩٣].

ولكن كيف يمكن المحافظة على هذه الحرية؟ ان السبيل الوحيد الذى يضمن المحافظة على الحرية هو ضرورة الفصل بين السلطات.

وقد كان مونتسكييه متأثرا فى ذلك بالفكر والواقع الانجليزى، فلقد ميز لوك – كما سبق الذكر – بين السلطات، وجاء مونتسكييه فخرج فكرة لوك عن التمييز بين السلطات تخريجا جديدا، جاعلا منها مبدأ من مبادئ المذهب الحر، ثم أخذ يستعين بالنظام البرلمانى الانجليزى، كما كان قائما فى زمنه كنظام مثالى فى نظره لأنه نظام مختلط، قوامه ملك وهيئات تتوسط بينه وبين الشعب، وبرلمان يتولى التشريع، بينما يتولى الملك التنفيذ[٩٤].

ومونتسكييه اذ يطيل فى كتاب «روح القوانين» الكلام عن ذلك النظام الانجليزى يريد أن يجعل منه مثالا لحكومته المختلطة التى لاتدع مجالا للاستبداد، ويأمن فى ظلها المواطن على حريته بفضل فصلها بين السلطات.

ولقد أكد مونتسكييه على فكرة الفصل هذه اقتناعا منه بأنه مامن فرد يتمتع بسلطة الاويميل الى التعسف فى استعمالها، وهو بلاشك مستمر فى عسفه مصر عليه حتى يصدم بمن يوقفه، ولايوقف السلطة الا السلطة ولاسبيل لوقف السلطة بالسلطة اذا تولى مباشرة السلطات الثلاث – تشريع القوانين، وتنفيذها، الفصل فى منازعات الأفراد – رجل واحد أو هيئة واحدة سواء أكانت من النبلاء أو من الشعب. وأنه لاحرية فى ظل اجتماع السلطتين التشريعية والتنفيذية فى شخص واحد أو فى هيئة واحدة، ذلك لأن هذا الوضع يمكن ذلك الفرد أو تلك الهيئة من تشريع قوانين جائزة وتنفيذها بطرق جائرة أيضا.

كذلك لاحرية البتة اذا لم تنفصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، ذلك لأن اجتماعها مع التشريع لشخص أو لهيئة واحدة من شأنه أن يجعل السلطة على حياة المواطنين وحرياتهم تحكمية لأن القاضى سيصبح فى هذه الحالة مشرعا أيضا.

واذا اجتمعت السلطة القضائية مع السلطة التنفيذية استطاع أن يكون له جبروت مطلق. أما اذا اجتمعت السلطات الثلاث لشخص واحد أو لهيئة واحدة، فتلك هى مأساة الحرية وطامتها الكبرى(٩٥).

هكذا فقد ميز مونتسكييه بين ثلاث سلطات تقوم فى الدولة هى:

١– **السلطة التشريعية Legislative Power**: وهى التى تصدر القواعد العامة التى تحدد سلوك الأفراد فى المجتمع، هذه القواعد التى تتمثل فى شكل نصوص عامة أو قوانين تسرى على كافة المواطنين.

٢– **السلطة التنفيذية Executive Power: وهى التى تقوم بتنفيذ القوانين، تنفيذا يوميا، كما تسهر على استقلال الوطن وسلامة أراضيه، وحمايته من الاعتداء الخارجى، وتنشر الأمن والطمأنينة لكل المقيمين فيه.**

٣– **السلطة القضائية Judjial Power: وهى التى تقوم بالفصل فى الخصومات**

التى يمكن أن تنشأ بين الأفراد، وتعاقب على الجرائم التى يمكن أن يرتكبوها(٩٦).

وعلى الرغم من أن مونتسكييه لم يكن أول من قال بهذه الفكرة، فانه يظل صاحب الفضل الأول فى نشرها بما خلعه عليها من عمق وفكر وأصالة.

فقد جعل من القضاء سلطة مستقلة وليس مجرد هيئة تابعة للسلطة التنفيذية فكشف بذلك عن ادراك سليم لمكانة القضاء فى التأكيد على الحريات العامة وحمايتها.

وجعل السلطة الاتحادية عند لوك جزءا من السلطة التنفيذية - وليس سلطة مستقلة - وقد وفق فى ذلك كل التوفيق. فالعلاقات الدولية - وكل مايتصل بالحرب والسلام والتعامل مع الدول الأجنبية - هو فى الحقيقة نشاط أصيل فى السلطة التنفيذية، هذه السلطة المكلفة بحكم طبيعتها بالسهر على الأمن الداخلى، والأمن الخارجى للدولة.

كذلك فان ثمة ملاحظة هامة وأساسية ينبغى عدم اغفالها، وهى أن مونتسكييه لم يقل بالفصل التام بين هذه السلطات الثلاث.

لقد كانت نظريته فى الفصل بين السلطات مكونة من شقين:

* **الشق الأول**: أنه يجب التمييز بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، فتوضع كل منها فى يد مستقلة. فالتمييز أو الفصل، بين السلطات هو تمييز موضوعى، وعضوى فى نفس الوقت.

فكل سلطة لها نشاطها الخاص، وكل سلطة تقوم عليها هيئة أو عضو لايقوم على الهيئات الأخرى.

* **الشق الثانى**: أن هذا الفصل بين السلطات يجب أن يكون محققا للغاية التى قام من أجلها، وهذه الغاية تتمثل فى عبارة مونتسكييه: «يجب أن توقف السلطة السلطة» ٩٧

ولكى تتحقق هذه الغاية يجب أن تنظم السلطات الثلاث بشكل يجعل كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى الى حد كبير، بحيث تستطيع أن تقف فى وجهها اذا استبدت وطغت.

فالسلطة التنفيذية يجب أن تكون لها القدرة على الاعتراض على القوانين التى تتعارض مع مصلحة المجتمع. والسلطة القضائية يجب أن تكون لها - هى أيضا - القدرة على الوقوف فى وجه أعمال السلطة التنفيذية المخالفة للقانون.

وتحقيق هذه الغاية يحتم بالضرورة ألايكون الفصل تاما. فخير وسيلة لأن توقف السلطة السلطة أن يكون لكل منها «القدرة على المنع» Faculter d'empecher أى القدرة على منع السلطات الأخرى من المضى فى طغيانها، وهذا يتطلب بالضرورة أن يكون هناك حد أدنى من الصلة بين السلطات الثلاث[٩٨].

ومن ثم فان ذلك يعنى الاشارة الى تنسيق الجهود والتعاون ممايؤكد أن الفصل بين السلطات ليس جامدا أو مطلقا وانما هو فصل مرن[٩٩].

ومن الجدير بالذكر أن هذا التعاون فى صالح السلطة التشريعية، حيث يجب أن تشارك السلطة التشريعية السلطة التنفيذية فى حكم البلاد، وهذا يحول الحكم من حكم فردى الى حكم شعبى، كما أن هذا من شأنه أن يجعل الشعب هو الحاكم وليس الملك[١٠٠].

تعقيب:

مماسبق يتضح أنه كان للتشكيلة الفريدة فى فكر مونتسكييه والمكونة من التاريخ والعقل والدراية التامة بالماضى والاهتمام بالمستقبل والملاحظة الموضوعية والرغبة فى الاصلاح أثرها فى أن جعلت منه واحدا من أكثر المفكرين السياسيين البارزين فى العصر الحديث.

وكان مبدأ فصل السلطات من أهم ماجاء به مونتسكييه من فكر، فلم

يقتصر أثر هذا المبدأ على الصعيد المحلى بل انه صار معتقدا عالميا، فالمادة السادسة عشرة من اعلان حقوق الانسان تقضى بأن «كل مجتمع لاتتأمن فيه ضمان الحقوق، ولايتكرس فيه مبدأ فصل السلطات، ليس له دستور»[١٠١].

كذلك كان لفكرة مونتسكييه عن الحرية ولأسلوبه فى حمياتها أثر كبير فى نفوس رجال ثورة ١٧٨٩ الفرنسية مما كان له صداه فى وثائق هذه الثورة ودساتيرها، وكان له أثره أيضا فى دستور الولايات المتحدة الأمريكية من قبل[١٠٢].

ولكن على الرغم مما خلفه مونتسكييه من شهرة عالمية وأثر على الثورتين الأمريكية والفرنسية، الا أن الباحث من الممكن أن يسجل عليه بعض الملاحظات:

١- رأى بعض المفكرين أن فكرة الفصل بين السلطات بالشكل الذى تصوره زعماء الثورتين غير ممكنة التحقيق عمليا، بل انها ضارة فى نفس الوقت، اذ تؤدى الى قلقلة مستمرة فى عملية الكم[١٠٣].

كذلك تعرض مبدأ فصل السلطات للنقد على أساس أنه يؤدى الى ضعف الحكومة وتعطيلها، كما أنه يؤدى الى الانتقاص من سيادة الشعب الممثلة فى المجلس التشريعى المنتخب.

هذا فضلا عن أن مبدأ فصل السلطات يكتفى بالتركيز على عدم السماح لأى من السلطات الثلاث بأن تتجاوز حدود اختصاصها دون أن يحدد مجال عمل كل منها بدقة بحيث يمكن الفصل بينها فعلا، ولذلك فهو غير عملى ولايطابق الواقع، فالقول مثلا بأن الهيئة القضائية مستقلة تماما عن السلطة التنفيذية غير صحيح لأن تعيين القضاة لابد وأن ينتهى آخر الأمر الى هذه السلطة.

كذلك فان مونتسكييه لم يؤسس هذا المبدأ على أساس من المنطق، وانما اقامه على أساس مالاحظه فى انجلترا، فهو يقرر أن كفالة الحريات وصيانتها فى انجلترا يرجع الى أن سلطات الدولة هناك موزعة بين عدد هيئات بشكل لايمكن

لاحداها أن تطغى على حريات الأفراد، وذلك على عكس الحال فى البلاد التى تتجمع فيها سلطات الدولة فى يد واحدة(*).

ولعل هذا السبب هو الذى جعل روسو يوجه اليه بعض الانتقادات - رغم اعجابه الشديد به - هذه الانتقادات مفادها أن مونتسكييه لم يعالج العلم السياسى بشكل متكامل لأنه اقتصر على ملاحظة القانون الوضعى كما هو مطبق فى بعض الأنظمة كما جعله يتوقف فى منتصف الطريق، ولايصل الى المبادئ التى تؤدى الى بناء الدولة بصورة مثالية.

ففى الوقت الذى كان مونتسكييه يعتبر أن ما كتبه ولاحظه، انطلاقا من الواقع المطبق، هو الغاية رأى روسو أن فى ذلك مصدر قصور عن بلوغ الهدف لأنه يعتبر أن مايجب أن يعالج هو مايجب أن يطبق وليس ما هو مطبق فعلا(**).

وهكذا يبدو الاختلاف وكأنه بين أفكار ونظريات مثالية يؤمن بها روسو وبين أخرى واقعية وتجريبية أخذ بها مونتسكييه(١٠٤).

ومن هنا فقد انتقد روسو مبدأ فصل السلطات - كما سيأتى فيما بعد - على أساس رأيه فى الارادة العامة وأنها غير قابلة للتجزئة، ومن ثم فلايمكن تصور توزيعها بين هيئات مختلفة، فالسيادة عند روسو تتركز فى السلطة التشريعية، وهذه السلطة يجب أن يباشرها الشعب وحده.

(*) هناك رأى سائد بين علماء السياسة مفاده أن مونتسكيه أخطأ فى فهمه للأوضاع الانجليزية، أو على الأقل بالغ فيها، اذ أن الواقع يقرر أن الدستور الانجليزى لم يأخذ بمبدأ فصل السلطات فى ذلك العهد البعيد.

- جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة على ابراهيم السيد، حـ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص: ٦٩٥.

- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٥٩.

- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٢١.

(**) مع أن الباحث قد يختلف مع روسو هنا فى أن ماهو مطبق أيضا لامانع من اصلاحه.

وقد كان من نتيجة هذا الهجوم على مبدأ فصل السلطات وفشل محاولات تطبيقه عمليا أن نبذته معظم الدساتير الحديثة، وصار الاتجاه العام فى الوقت الحاضر الى تأكيد مظاهر التعاون بين أجهزة الحكم المختلفة مع التسليم بقدر من الاشراف الشامل للجهاز التشريعى والأجهزة الشعبية الأخرى، واتخاذ بعض الضمانات الخاصة بالقضاء[١٠٥].

فمبدأ فصل السلطات اذن يعتبر مبدأ وهميا غير مستطاع التحقيق، لأنه من غير المستطاع أن تباشر هيئات مستقلة بعضها عن بعض خصائص السيادة الثلاث، لأن هذه الخصائص كأعضاء الجسم البشرى متصلة ببعضها اتصالا طبيعيا، فكما أن سير الآلة يقتضى محركا واحدا، كذلك فان وظائف الدولة المختلفة تحتاج الى قيادة واحدة مركزة، فلايمكن فصلها واسنادها الى هيئات مختلفة مستقلة حتى لايقضى هذا الفصل على وحدة الدولة، ويؤدى الى تعطيل أعمالها ويعرضها للخطر خصوصا فى أوقات الأزمات التى تحتاج الى تجميع القوى وابقاء الانسجام فى الأعمال حتى يمكن التغلب على الأزمات.

٢- رأى مونتسكييه أن القوانين يجب أن تكون ملائمة للحالة الطبيعية للبلد الذى وجدت من أجله من جو وتربة وموقع ومساحة وعدد سكان، وللمهن وللديانات والعقائد والميول ومقادير الثراء والعادات والتقاليد[١٠٦].

ويتساءل الباحث هنا هل ينبغى على القوانين أن تكون عامة أم من الممكن أن تبيح أفعالا معينة لمهن معينة دون أخرى؟ وكذلك للديانات - فى البلاد ذات الديانات المتعددة - هل ستكون القوانين نسبية؟ وهل يخضع وضع القوانين للأهواء والميول ونسب الثراء والعادات والتقاليد؟

٣- ان مونتسكييه لم يلتزم بأساس واحد لتقسيم الحكومات، فهو يميز بين الحكومات على أساس العدد تارة، وعلى أساس الحكم تارة أخرى، بالاضافة الى أن الأنواع التى ذكرها أنواع قديمة قدم التفكير السياسى ذاته[١٠٧]

كذلك فان مونتسكييه يربط بين حجم الدولة وشكل الحكومة، فلقد رأى أن الحكومة الديمقراطية يناسبها مقاطعات صغيرة، أو يوافقها حجما أقل، وأن الحكومة الارستقراطية يناسبها اتساعا معتدلا أو حجما أكبر، وكذلك الملكية، أما الحكومة الاستبدادية فيناسبها حجما ضخما ومقاطعات أكبر وأعظم، ويستتبع ذلك أن أى تغير فى حجم الدولة لابد وأن يتبعه تغير فى شكل الحكومة ذاتها، وطبقا لهذه القاعدة تحظى الديمقراطية بدوام أقل.

ومعنى هذا أن الحكومات الديمقراطية لاتلبث أن تتحول الى حكومات أرستقراطية فملكية فاستبدادية طبقا للاتساع التدريجى فى مساحات الأراضى والمقاطعات، وبالطبع فان هذا يضير بالديمقراطية ويضير الملكية الى حدما ويكون فرصة سانحة للحكومات الاستبدادية ويفيد الطغاة المستبدون أكثر من غيرهم[١٠٨].

٤- دعا مونتسكييه الى توسيع القاعدة الانتخابية، ولكنه لم يقر صفة الناخب لأولئك الذين وصلوا الى حد أدنى من الفقر، حيث انهم سوف يكونون مسلوبى الارادة.

كذلك ممايؤخذ على مونتسكييه أنه قصر اتصالاته - خلال اقامته فى انجلترا - على الطبقات الراقية والعلماء فقط، ولم يبذل أى جهد لدراسة الطبقات الفقيرة، لذلك فان انعكاساته عنها لم تكن تحمل أى رد فعل عن الأحياء البسيطة الفقيرة.

٥- تأثر مونتسكييه - وكذلك روسو من بعده - بما كان فى اليونان من اعلاء لفكرة الارادة العامة، الممثلة فى الديمقراطية المباشرة، وقد سبق نقد اليونان فى قولهم بالديمقراطية وتقسيمهم الشعب الى ثلاث طوائف، وما يجره ذلك التقسيم من اعاقة لنظرية الارادة العامة.

٦- عندما تحدث مونتسكييه عن الدين، قرر أن ليس من وظيفة المشرع أن

يفرض الدين على الشعب، واعتبر الدين المسيحى أحسن وأعمق الأديان، الا أنه رأى أن هذا الدين لايناسب كل المجتمعات وكل الحكومات، وذلك لأن الحالات الخاصة بكل مجتمع تحدد سمات الدين المقبولة لديه. وعلى هذا قرر أن الدين الاسلامى يوافق الحكومات الاستبدادية أكثر من الدين المسيحى، وأن الدين المسيحى يناسب نوعين فقط من الحكومات: الكاثوليكية تناسب الملكيات والبروتستانتية تناسب الجمهوريات(١٠٩).

ولكن اذا كان من المقبول أن يقرر مونتسكييه أنه ليس من وظيفة المشرع أن يفرض الدين على الشعب، فانه من غير المقبول أن يتحدث عن الأديان السماوية بهذه الطريقة.

فمن أين أتى مونتسكييه بالقول أن المسيحية أحسن وأعمق الأديان؟ واذا كانت فعلا كما يقول فكيف عاد مرة أخرى وقرر أنها لا تناسب كل المجتمعات وكل الحكومات؟ وهل هناك ديانة سماوية لاتلائم كل المجتمعات وكل الحكومات؟ وكيف يمكن القول بأن الحالات الخاصة بكل مجتمع هى التى تحدد سمات الدين المقبولة لديه؟

ثم أنه على أى أساس حكم مونتسكييه على الدين الاسلامى أنه يوافق الحكومات الاستبدادية؟ هل درس مونتسكييه الدين الاسلامى دراسة متعمقة وخرج بهذه النتيجة؟ وهل هناك دين سماوى - حتى ولو لم يكن الاسلام - يقر الاستبداد أو يوافقه؟

ان عدم معرفة مونتسكييه بالدين الاسلامى جعلته يجهل أن هذا الدين قد نادى بمبادئ أساسية عظيمة، تصلح لنظام الحكم فى كل زمان ومكان، وتتمثل هذه المبادئ فى البيعة والشورى والعدل والمساواة والحرية والمسئولية.

من هنا يرى الباحث أن مونتسكييه كان أبعد كثيرا من أن يخوض فى مثل هذه المسائل.

هوامش الفصل , الثانى والثالث

(1) C.P., Courtney, Montesquieu and Burke (Oxford: Clarendan Press, 1963) P: 121.

(٢) مكث مونتسكيه بانجلترا عامين بذل فيهما جهدا كبيرا لتفهم النظام الذى تسير عليه الحكومة الانجليزية فحضر جلسات البرلمان وسجل ملاحظاته عليها، والتقى بكثير من السياسيين، ودرس نظم الحكم الانجليزى، واهتم كذلك بقراءة التاريخ الانجليزى لاسيما الوقائع والأحداث التى أدت الى ماتنعم به الأمة من حرية وديمقراطية.

(3) Locke, Essay Concerning the True Origin, Extent and End of Civil Government (London: Allen and Unwin, 1960), p: 68.

(٤) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٢.

(5) E.Barker, Social Contract (New York: Doubledey, 1922) See Introduction.

(6) G. Sabine, A Theory of Political Thought (London: Jinsdale, Illinois, Dryden Poss, 1973), p: 445.

(7) Bertrand Russell, History of Western Philosophy (London: Macmillan Co., 1954) P:654.

(8) John Plamenatz, Man and Society, Vol. 1 (London: Longman Green Limited, 1963) p: 221.

(٩) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦١ – ٢٦٣.

(10) Locke, Hume, Rousseau, Social Contract (London: Oxford University Press, 1948) pp. 61-62.

(11) Francis William Cqker, Reading in Politicql Philosophy (U.S.A: Macmillan Co., 1959) p: 551.

(١٢) محمد بكر حسين، النظم السياسية (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨١) ص:٩٨.

(١٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦٣.

(14) Locke, Essay Concerning the sTrue Origin, Extent and End of Civil Gvernment, op. cit., p: 71.

(١٥) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦٤.

(16) William Archibld Dunning, AHistory of Political Theeories from Luther to Montesquieu (New York: The Macmillan Co., 1961) p: 381.

(17) John Plamentaz, Man and Society, op. cit., p: 220.

(١٨) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧١.

(19) W.T. Jones, Masters of Political Thought (Boston: Houghter Mifflin Co., 1941) p: 174.

(٢٠) اذا كان لوك قد أوجب الرضا والقبول من كل فرد على حدة – كما يقول الدكتور حسن صعب – وذلك لأن السلطة المدنية لايمكن أن تكون مشروعة الا اذا كانت مستمدة من حق كل فرد فى حماية نفسه وممتلكاته – الا أنه يرى أن القرارات الهامة فى المجتمع لايمكن أن يؤخذ فيها رأى كل فرد على حده، بل يؤخذ فيها رأى الأغلبية التى تعبر عن رأى الشعب.

راجع فى ذلك:

- Kramnick; Isaac (Editor) Essays in the History of Political Thought (New Jersey: Prentice Hall Englewood Clifs, 1969) p: 221.

- حسن صعب، علم السياسية (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦) ص: ١١٨.

(٢١) شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى من مكيافيللى الى أيامنا، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠) ص:٩٧.

(22) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p: 175.

(٢٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦٦.

(24) John Locke, Civil Government, op. cit., p: 134.

(٢٥) شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ٩٣. وكذلك ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٢ وما بعدها.

(٢٦) وقد كانت هذه السلطة بمثابة النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالى فى انجلترا.

راجع فى ذلك:

- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦٥. وكذلك: عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية (بدون، ١٩٨٢) ص: ١١٥.

(٢٧) محمد بكر حسين، النظم السياسية (الدولة والحكومة)، مرجع سابق، ص: ٢١٩.

(٢٨) شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ٩٥. وكذلك:

رفقى زاهر، أعلام الفلسفة الحديثة (القاهرة: المكتبة الحديثة، ١٩٧٩) ص: ٨٤ وكذلك: مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٥) ص: ٦٣.

(٢٩) علي عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦٧.

(30) William Ebnestein, Great Political Thinkers, Third Edition, op. cit., p: 409.

(31) John Plamenatz, Man and Society, Vol. 1 op. cit., p: 130.

(32) John Locke, Civil Government, op. cit., p. 151.

(33) S. Plamkrechf, The Moral and Political Philosophy of J. Locke (New York: The Macmillan Co., 1961) p: 65.

(٣٤) حسن صعب، علم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٣٤.

(٣٥) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧٠.

(36) Locke, Hume, Rousseau, Social Contract, op. cit., p: 388.

(٣٧) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص:٩٩.

(38) Locke, Essay Concerning the True Origin, Extent and End of Civil Government, op. cit., p: 148.

(39) Ibid., p: 149.

(40) Ibid., p: 151.

(41) B. Russell, History of Western Philosophy, op. cit., p: 655.

(٤٢) ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٢٣.

(٤٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق ص: ٢٦٩.

(٤٤) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٣٥.

(٤٥) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧٣.

(٤٦) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧٢.

(٤٧) ابراهيم بيومى مدكور، يوسف كرم، دروس فى تاريخ الفلسفة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣) ص: ١٨٥.

(48) C.B. Mecpherson, The Political Theory Possessive Individualism, Hobbesa to Locke (Oxford: University Press, 1962) pp: 239 - 241.

وكذلك:

- Richard H. Cox, Locke and Peace (Oxford: at the Clarendon Press Great Britain, 1960) p: 73.

(٤٩) عبد الفتاح حسنين العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة (القاهرة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦) ص: ٢٦٥.

(٥٠) عبد الفتاح العدوى، المرجع السابق، ص: ٢٦٧.

(٥١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل الىع علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٧.

(٥٢) محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٢١٨.

(٥٣) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١١٦.

(٥٤) بطرس غالى، محمود عيسى، المدخل الى علم السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٨.

(٥٥) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، ترجمة عبد الكريم أحمد (القاهرة: دار سعد مصر للطباعة والنشر، بدون) ص: ٢٨.

(٥٦) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، صك ٣٨٢.

(57) Montesquieu, The Spirit of Laws, Translated by Thomas Nugent (New York: Hafner Publishing Co,m 1949) p: 2.

(٥٨) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٤٦ .

(59) Maxey, Political Philosophies, p: 309.

نقلا عن: على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٧٧

(٦٠) مونتسكييه، روح القوانين، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٣)، ص: ٢٢١.

(٦١) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) ص: ٣٧٤.

(٦٢) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٧٨- ٢٧٩.

(٦٣) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة على مقلد (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣) ص: ٣٦٢.

(٦٤) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، المرجع السابق، ص: ٣٦٣، وكذلك: عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٥.

(٦٥) جان جاك شوفالييه، المؤلفات الساسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١١٢ .

(66) F. J. C. Hearnshaw, The Sociql Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason (New York, Barnes & Noble Inc., 1931) p: 123.

(٦٧) مونتسكييه، روح القوانين، مرجع سابق، ص: ٢٢٣ .

(68) F.J.C. hearnshas, The Social & Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason, op. cit., p: 131.

(69) C. P. Courtney, Montesquieu and Burke, op. cit., p: 163.

(٧٠) مونتسكييه، روح القوانين، مرجع سابق، ص: ٢٢٥ .

(٧١) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١١٤.

(72) Vedel, Manuel élémentaire de Dr. Constitutionnel, op. cit., p: 16.

(٧٣) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١١٦.

(٧٤) ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٣٥ وكذلك: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩)، ص: ١٩٧.

(75) Louis Althusser, Politics, & History Montesquieu, Rousseau, Hegel & Marx, Translated from the French by: Brewester, N.L.B. (New York: Harcourt Bruce, Iovanich Inc., 1972) pp: 63 - 65.

(٧٦) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرع سابق، ص: ١١٧.

(77) C.P., Courtney, Montesquieu, op. cit., p: 167.

(٧٨) مونتسكييه، روح القوانين، مرجع سابق، ص: ٢٢٥.

(79) Louis Althusser, Politics & Histofy Montésquieu, Rouseau, Hegel & Marx, op. cit., p: 66.

(80) Vedel, Manuel, op. cit., p: 19.

(٨٢) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٢٠.

(٨٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٨١.

(84) Louis Althusser, Poitics & History Montsquieu, Rouseau, Hegel & Marx, op. cit., p: 69.

(٨٥) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٨٠.

(٨٦) المرجع السابق، ص: ٢٨١– ٢٨٢.

(٨٧) مونتسكيو، روح القوانين، مرجع سابق، ص: ٢٣٠.

(٨٨) محمد طه بدوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق،ص: ٢٩١– ٢٩٢.

(٨٩) المرجع السابق، ص: ٢٩٣.

(٩٠) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٨٤.

(٩١) ابراهيم دسوقى أباظه، عبد العزيز الغنام، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٣٧.

(92) Montesquieu, The Spirit of Laws, op. cit., p: 214.

(93) Ibid., p: 221.

(٩٤) طه بدوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩٤.

(٩٥) طه بدوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩٥. وكذلك ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٣٨.

(٩٦) مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٨٠.

(٩٧) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٩١.

(٩٨) مارسيل بريلو، المرجع السابق، ص: ٢٩٣.

(99) Houriou, Le Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, Montchestien (Paris: Sirey, 1970) p: 240.

(100) Louis Althusser, Politics & History Montsquieu, Rousesau, Hegel & Marx, op. cit., p:88.

(١٠١) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣١١.

(١٠٢) طه بدوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩٦.

(١٠٣) عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والأنظمة السياسية (الاسكندرية: منشأة المعارف ١٩٧٤ ص:٨٥.

- جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة على ابراهيم السيد، جـ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص: ٦٩٥.

- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٥٩.

- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٢١.

(١٠٤) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٤٣.

(١٠٥) عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، ص: ١٤٦.

(١٠٦) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٥.

(١٠٧) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٨٠.

(١٠٨) على عبد المعطى محمد، المرجع السابق، ص: ٢٨٤.

(١٠٩) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٩١- ٢٩٢.

الفصل الرابع

الفكر السياسى عند جان جاك روسو

الفصل الرابع

الفكر السياسى عند جان جاك روسو

تمهيـــد:

لقد كانت الأفكار التى أطلقها روسو(*) ذروة الدعوة التحررية التى بدأها اسلافه من المفكرين من أمثال اسبينوزا ولوك ومونتسكييه.

وقد جاء مؤلفه العقد الاجتماعى Social Contract عام ١٧٦٢ ليرسى دعائم الحقوق السياسية للفرد بصورة ثابتة.

وعلى الرغم من معالجة المفكرين السياسيين - السابقين لروسو - لموضوع العقد الاجتماعى والحالة الطبيعية، فقد أدخل روسو أفكاراً جديدة تتعلق بموضوع الحرية والمساواة اللتان وجدتا فى حالتى الطبيعة والمجتمع، الا أن وجودهما فى المجتمع أضحى ذا صبغة أخرى تختلف عن تلك فى حالة الطبيعة.

واذا كانت السيادة قد ارتبطت عادة بالحكومة، فقد جاء روسو - ومن قبله من ساهم فى نظرية الارادة العامة - ليفرق بينهما، وليجعل السيادة فى يد أخرى غير يد الحكومة، الأمر الذى سيعالجه الباحث فى هذا الفصل.

(*) ١٧١٢ - ١٧٧٨.

أولاً : المجتمع السياسى والعقد :

نظر روسو إلى حالة الانسان الطبيعية فرأى أن الأنسان الأول كان خيراً بطبعه، وأن حال الفطرة يتسم بالحرية الكاملة والمساواة والسعادة والهناء لبنى البشر، بل ان روسو كان يرى أن هذه الحالة الفطرية أفضل بالنسبة للانسان من المجتمع المدنى، ذلك أن «الفطرة يجب أن تكون هى قاعدة الانسان فى المجتمع»[1].

وقد أدى ازدياد عدد السكان وما ترتب عليه من تقدم اقتصادى إلى زيادة حدة التوتر فى عهد الفطرة وعمل ذلك على تحطيم تكاملها، كذلك فإن النمو الاقتصادى شجع على ظهور نظام الملكية، وأخذت الطبيعة البشرية تتخلى عن بساطتها المعهودة وتتجة نحو التعقيد، وترتب على ذلك أن الصراع أصبح السمة الغالبة فى المجتمع واستشعر الناس فقدان الأمن[2].

وهكذا وجد الناس أنه للمحافظة على الأمن والاستقرار، فإن عليهم أن يقيموا مجتمعا مدنيا على أساس العقد الاجتماعى. وبمقتضى هذا العقد يتنازل كل فرد عن حرياته الطبيعية للمجموع وذلك ليتمتع بحرية مدنية يضمن المجتمع الجديد له حمايتها. فهذا التنازل مصحوب بايجاد سلطة عامة تحقق الحماية المنشودة، فمصدر الدولة وأصل السلطة العامة هو هذا الاتفاق الجماعى الذى تم بين جميع الأفراد الذين أمضوا هذا العقد الاجتماعى[3].

إن حالة الطبيعة حالة حسنة، واذا كان الأفراد قد أرادوا أن يغادروها فلكى يصلوا إلى ما هو أحسن، لقد أرادوا أن يقيموا المجتمع السياسى ليجدوا فيه قدرا أكبر من المزايا.

يقول روسو «ان العقد الاجتماعى قد أبرم بين أفراد احرار متساوين، وكان الهدف منه أن يحصل هؤلاء على الأمن والطمأنينة دون أن يتنازلوا على الاطلاق

عما يتمتعون به من حرية أو مساواة. ولذلك فلم يكن أمامهم سوى شئ واحد فقط. أن يتزل كل فرد نزولا كليا عن حقوقه للجماعة بأسرها، وكلما كان النزول كليا وبلا تحفظ كان الاتحاد اكمل»[٤].

وهذا النزول لا يعدم الحرية والمساواة الطبيعيتين، بل على العكس، فان طابعه «الكلى» الشامل هو الذى يحافظ عليهما. فالتنازل باعتباره تاما وكليا فهو متساوى بالنسبة للجميع. وهكذا يبقى مبدأ المساواة[٥].

ونفس الشئ بالنسبة للحرية، فمن حيث أن الأفراد متساوون فان أيا منهم لن تكون له مصلحة فى جعل التنازل مرهقاً للآخرين، «فكل فرد حين يعطى نفسه للكل لا يعطيها لأحد»[٦].

ولا يستمد العقد قوته من رضا الأفراد فقط، بل تتوقف صحته أيضا على طريقة استعماله، والغاية التى يهدف إلى تحقيقها، فلن يكون صحيحا ما لم يحقق حياة أفضل من حياة العزلة التى تسودها الحرية والمساواة.

واذا كان روسو قد اتفق هنا مع لوك فى الاعتراف بوجود حياة الفطرة، وفى أن الانتقال الى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد، فأنه قد اختلف معه فى تكييف ذلك العقد، وفى تحديد أطرافه وتعيين اهدافه.

فاذا كان لوك قد جعل العقد بين الأفراد والحاكم، فأن روسو قد رأى أن الأفراد إنما يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم وجهين أو صفتين : من حيث كونهم أفرادا طبيعيين كل منهم فى عزلة عن الآخر، ومن حيث كونهم متحدين فى الجماعة السياسية المزمع قامها.

أى أن روسو يقرر أن طرفى العقد هما الأفراد الطبيعيون من ناحية ومجموع الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية، وبعبارة أخرى يتخيل روسو الجماعة السياسية كما لو كانت قد تكونت بالفعل وبدخلها طرفا فى العقد، والأفراد الطبيعيين طرفا آخر[٧].

وإذا كان العقد الاجتماعي عند لوك يتزل الأفراد فيه عن حقوقهم نزولا جزئياً وبالقدر اللازم فقط لاقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع، وكذلك فالسلطة عنده لابد أن تكون مقيدة. فإن روسو يسلك مسلكا مخالفا للوك، اذ يرى أن الأفراد يتزلون كلية ودون تحفظ عن جميع حقوقهم للمجموع.

على أن النزول لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائياً، لأنهم سيستعيضون عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التي أقاموها، بل ان وجود هذه الجماعة يفترض وجود هذه الحقوق والحريات المدنية، لأنها ما قامت الا لحمايتها[٨].

فاذا كان لوك قد اعتمد على هذه النظرية في تقييد الملكية، فان روسو اتخذها لينادي عن طريقها بنظرية الارادة العامة[*].

ثانياً : الارادة العامة عند روسو :

١ - مفهوم الارادة العامة :

يعرف روسو الارادة العامة The General Will في كتابة الاقتصاد السياسي Political Economy بقوله : «أن للمجتمع السياسي شخصية معنوية، ذات ارادة هي الارادة العامة، التي تنحو دائماً نحو تحقيق وصيانة الرفاهية للمجتمع .. وهي

(*) يقول سباين : أنه ليس من المحقق ما اذا كان روسو أو ديدرو هو أول من اخترع هذا التعبير، ولكن روسو بالتأكيد جعله تعبيراً خاصا به.

- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة على ابراهيم السيد، حـ٤، مرجع سابق، ص ٧٨٩.

وكذلك يرى جورج بوردو أن روسو لم يخلق هذه النظرية، ولكنه كان سببا في سعة انتشارها.
جورج بوردو، الديمقراطية، ترجمة سالم نصار (بيروت : دار الاتحاد، بدون) ص ٠

- كذلك يرى الدكتور أحمد سويلم العمري أن روسو يعتبر من أهم بناة فكرة الارادة العامة في العصر الحديث بعد لوك.

أحمد سويلم العمري : أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص ١٥٩.

مصدر القوانين، وتتكون من كل الأفراد فى علاقتهم بالدولة وفى علاقتهم بعضهم بعض وحكمها دائماً عادل غير جائر»[٩].

والمقصود بالارادة العامة، الخير العام، فهى اذن ارادة كل المواطنين عندما يرغبون فى الصالح العام وليس فى صالحهم الشخصى. فهى صوت الكل لصالح الكل. ويقول روسو : «أن ارادتى التى تبغى الصالح العام ومصالح الدولة أفضل بكثير وأكثر واقعية من ارادتى التى تنشد مصالحى الشخصية»[١٠].

فروسو يرى أن كل مجتمع سياسى يحتوى على جماعات صغيرة ذات اهتمامات متنوعة وقواعد خاصة تستخدمها فى توجيه سلوك أعضائها، وهى تدخل بذلك فى نوعين من العلاقات : النوع الأول علاقتها بأعضاء المجتمع وهذه تسمى باسم الارادة العامة. والنوع الثانى من العلاقات هو علاقتها بأعضائها وهذه تسمى بالارادة الخاصة، وحينما يقوم الفرد بآداء التزاماته نحو المجتمع فانه بذلك يساهم فى صنع الارادة العامة.

فالارادة العامة أذن هى الطريقة التى يعبر بها الانسان عن حريته كعضو فى مجتمع، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الارادة العامة هى تعبير عن حرية الدولة، تلك الدولة التى قامت أصلا من أجل حماية حرية الفرد[١١].

ان الارادة العامة هى ارادة المجتمع بأسره، وهى تنزع دائماً لأن تكون ارادة مستقلة، وعلى الفرد أن يشارك بارادته فيها، فشارك بذلك فى اتخاذ كل قرار يتخذه المجتمع لأنه عضو من أعضائه.

وقد قرر روسو أن الارادة العامة هى الارادة الشرعية الوحيدة فى المجتمع، وهى تتضمن ارادة كل فرد من افراد المجتمع، ولكنها تختلف عن هذه الارادات حيث أنها تفاعل ارادات أفراد المجتمع جميعاً[١٢].

ويرى روسو أن أساس الارادة هو المنفعة، وأن الارادة العامة هى التى تهدف إلى تحقيق المنفعة للجميع، حيث أن هذه المنفعة هى التى تجعل من الممكن قيام

الدولة، ومعنى ذلك أنه اذا استحال انصهار الارادات الفردية فى بوتقه الارادة العامة لاستحال قيام الدولة[١٣].

٢- صفات الارادة العامة :

١- الارادة العامة لا تنحاز لأن مصدرها الجميع، ويجب أن تنطبق على الجميع[١٤].

٢- الارادة العامة ثابتة ودائمة Constant ولا تفنى Incorruptible كما أنها تتميز بالنقاء Pure. وهذه الصفات مشتقة من تصميم الافراد على ضرورة الوصول إلى الغاية التى تم انشاء المجتمع من أجلها، وهى تحقيق ما فيه الخير لهم، وتحقيق السلام Peace والواحدة Unity والمساواة Equality.

ان الإرادة العامة بثباتها على مبدأ تحقيق الخير المشترك تعتبر العامل الوحيد الذى يستطيع أن يحافظ على بقاء الدولة واستمرارها فى الوجود[١٥].

٣- الارادة العامة مرتبطة بزمان معين ومكان معين : حيث أنها تعبر عن ارادة شعب معين يعيش فى مكان وزمان معينين[١٦].

٤- لا يمكن لها أن تتنازل عن سلطتها فى سن القوانين لأحد أياً كان، بل يجب أن تبقى هى وحدها سيدة التشريع، يقول روسو : «ان الاراده الأكثر عموما هى دائماً الأكثر عدلاً .. ان صوت الشعب هو فى الحقيقة صوت الله»[١٧].

٥- لا يمكن أن تطبق وتنفذ الشرائع التى تسنها، بل تعهد بذلك إلى موظفين تحت اشرافها، وهؤلاء هم السلطة التنفيذية[١٨].

٦- الارادة العامة أخلاقية Moral، فقد رأى روسو أن الارادة العامة ليست البتة جمعا حسابيا بسيطا وخالصا للارادات الخاصة، وليست بشكل

متساو اراداة المجموع أو ارادة العدد الأكبر، انها ارادة اخلاقية، تعصمها الفضيلة من الاستبداد والطغيان[١٩].

ولكى تكون الارادة العامة متفقة مع المبادئ الخلقية يجب أن تكون منبعثة من عواطف الحب والاخلاص، وروح الكرم والعدالة والتضحية والايثار، وسائر المبادئ الخلقية، والمثل العليا، كما يجب أن تتبدى هذه الارادة قوية، ناصعة، فى مرآة الأمانة والوطنية[٢٠].

وروسو هنا يريد من كل فرد أن يعمل بباعث من ضميره الأخلاقى، وأن يتجرد من أنانيته ومصلحته الشخصية، وعندئذ تصبح مصلحة الفرد هى مصلحة الجماعة.

وكأن الأخلاق التى نادى بها روسو - هنا - هى نفس الأخلاق التى نادى بها الفيلسوف الألمانى كانط - فيما بعد - حينما قال : افعل، بحيث يصبح عملك قاعدة أخلاقية كلية. وهذا الأمر الأخلاقى المطلق، لا يفرضه على الانسان غير ضميره الذاتى، وارادته الطيبة[٢١].

٧- الارادة العامة مرنة، قادرة على استيعاب رأى كل الأفراد الداخلين فى تكوين الدولة، طالما أن هؤلاء الأفراد يلتزمون جادة الصواب والخلق القويم[٢٢].

٨- الارادة العامة تحدد نفسها بنفسها، بمعنى أنها تحدد بنفسها نطاق عملها، وما يجب عليها عمله وما لا يجب، فالباعث الذى يبعث هذه الارادة على التصرف هو باعث نابع منها وحدها، فلا يمكن أن يكون باعثها على التصرف نابعا من أى ارادة أخرى. فصاحب الارادة لا يمكن أن تلزمه ارادة أجنبية عنه بالتصرف على نحو معين، وهو لا يلتزم بالتصرف على نحو ما الا اذا أراد هو ذلك[٢٣].

ولا يخرج عن هذا المعنى ما ذهب إليه اسمان Esmein من أن هذه الارادة

لا تعترف مطلقا بسلطة أعلى منها أو مساوية لها فيما تنتظمة من علاقات[٢٤].

وما قرره لا فاريير Lafferrieré من أن الارادة العامة سلطتها أصيلة Original بمعنى أنها لا تصدر عن أية سلطة أخرى، وأن سلطتها سلطة عليا Supréme بمعنى أنها لا توجد سلطة أعلى منها، ليس ذلك فحسب، بل لا توجد سلطة مساوية لها. كما أنها لا تتميز فقط بالقدرات التى تنطوى عليها - كعمل الدستور والقانون - ولكنها وقبل كل شئ تتميز بدرجة السلطة التى تصل اليها، فسلطتها سلطة عليا بل هى قمة السلطة[٢٥].

ونتيجة لذلك فإن الارادة العامة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات من قبل ارادة أخرى، فمن الجائز أن يكون لها حقوق، أما أن يفرض عليها التزامات فإن هذا أمر لا يمكن تصوره.

ذلك أنه اذا تصورنا امكانية فرض التزامات عليها فإن معنى ذلك أنها تكون مقيدة بارادة أخرى، ومن ثم فلا يمكن القول بأنها تحدد نفسها بنفسها. ولهذا السبب فإن روسو يقول : «أنه لا يتفق مع طبيعة النظام السياسى نفسه أن يفرض على الارادة العامة قانوناً لا تستطيع أن تخالفه أو تنقضه»[٢٦].

ونتيجة لذلك أيضا وما دامت هذه الارادة لا يمكن ان يفرض عليها أية التزامات، فإنها تكون آمرة دائماً، فهى ارادة أعلى من كل الارادات الموجودة فى الدولة.

ولهذا السبب فهى لا تتعامل مع الارادات الأخرى بطريق التعاقد ولكن عن طريق فرض الأوامر، فهناك دائماً بين صاحب السيادة والرعايا علاقة التابع بالمتبوع. فالأفراد الذين يعبرون عن الارادة العامة هم فى مستوى أعلى من الاخرين، يتصرفون ازاءهم بطريق واحد هو طريق اصدار الأوامر اليهم، وعلى هؤلآء تنفيذ هذه الاوامر ليس بسبب مضمونها أو فحواها ولكن لأنها صادرة عن ارادة هى بطبيعتها أعلى من ارادتهم[٢٧].

٩- الارادة العامة معصومة من الخطأ : فهى على صواب دائماً، وتهدف الى النفع العام باستمرار[٢٨].

ويجب على الاقلبية عند روسو أن تفهم أنها تكون مخطئه اذا عارضت الارادة العامة، ويرجع هذا الخطأ الى الجهل، وبمجرد زوال الجهل، فإن الاقلية ستفهم أن أرادتها لا تختلف عن الارادة العامة.

ويصل روسو من ذلك إلى أن اكراه الاقلية على الخضوع للإرادة العامة يجعلهم أكثر حرية مما لو استقلوا برأيهم: «والواقع أن لكل فرد - بوصفه انسانا - ارداة خاصة مختلفة عن، أو متناقضة مع، الارادة العامة التى يسهم فيها باعتباره مواطنا، اذ أن مصلحته الخاصة قد تملى عليه تصرفات غير تلك التى تقتضيها مصلحة المجموع تماما[٢٩].

ولكى لا يصير الميثاق الاجتماعى اذن مجرد صيغ جوفاء، فإنه يشتمل ضمنيا على ذلك العهد الذى يستطيع وحده أن يضفى على المجموع قوة، وهو : «أن كل من يرفض طاعة الارادة العامة، لابد أن يقوم المجموع باكراهه على الخضوع، ولا يعنى ذلك أكثر من أنه سيرغم على الحرية، حيث أن الحرية هى ذلك الوضع الذى يجعل كل مواطن جزءاً من وطنه وبذلك تحميه من كل خضوع شخصى، وهى أيضاً الأساس الذى يقوم عليه كل جهاز سياسى وتمده بالقوة اللازمة له»[٣٠].

فالارادة العامة كما ذكر روسو مراراً وتكراراً، تكون دائماً على حق. وهذه مجرد حقيقة بديهية، لأن الارادة العامة تمثل الخير الاجتماعى الذى هو نفسه معيار الصواب، وما ليس بصواب يكون مجرد شئ آخر غير الارادة العامة[٣١]. ويترتب على ذلك أن :

١٠- الارادة العامة مستنيرة، فلكى تملك بيانها جيداً، يجب أن تكون دائماً مستنيرة[٣٢].

ويميز روسو بين ارادة المجموع The will of all وبين الارادة العامة General will فيرى أن الارادة العامة تسعى إلى تحقيق الخير للجميع، وتنزع الى الحق والخير والعدل والمساواة، وتتحقق حينما يتفق الأفراد على تحقيق المصلحة العامة فى المجتمع، كما أنها لا تفضل مصلحة خاصة لفرد معين على آخر[٣٣].

أما ارادة المجموع فتهدف دائماً الى تحقيق المصلحة الخاصة، وهى مجموع ارادات الافراد كل على حدة. وقد تكون متناقضة مع بعض الأشياء التى تهم أفراد المجتمع ككل.

ففى بعض الأحيان يقتضى الأمر موافقة اجماعية من جانب الافراد لكى يمكن أن يتوصلوا الى صيغة قانون معين، ولكن تحت دافع مراعاة المصلحة الخاصة قد لا يتوصل الأفراد جميعا الى هذا القانون، وهذا بالطبع لا يمكن اعتباره أساسا للارادة العامة[٣٤].

ولذلك يفضل روسو أن تترك مهمة وضع القوانين لارادة الشعب كله – تلك الارادة المستنيرة – ولا يترك هذا الأمر لارادة كل فرد على حده، حتى لا يراعى مصالحة الخاصة[٣٥].

وهكذا تحدث روسو عن ثلاثة أنواع من الارادات :

الأولى : هى ارادة الفرد (الارادة الفردية) Individual Will وهى ارادة أنانية لأنها تعبر عن مصالح الفرد، والثانية هى ارادة المجموع The Will of all، وهى ارادة معبرة عن الاختلافات داخل الجماعة، فهى ارادة الجماعات المختلفة داخل المجتمع وهى تتميز أيضاً بالأنانية لأنها مجرد تجميع لارادات الأفراد، أى للمصالح الأنانية الفردية دون صهرها، أى دون التعبير عن ارادة الجماعة أو صالحها. والثالثة هى الارادة العامة التى تمثل ارادة الجماعة ككل[٣٦].

وقد ركز روسو على الارادة العامة، على اعتبار أنها تمثل ارادة الجماعة

ككل كشخصية اعتبارية ينصهر فيها الأفراد وارادتهم، وتحل محل الشخصية الخاصة لكل متعاقد.

١١- الارادة العامة لا يمكن اتلافها : فاذا اجتمع عدد من الناس وأعتبروا أنفسهم جسدا واحدا، فسوف يكون لهم ارادة واحدة تحافظ عليهم وعلى رفاهيتهم. وعندئذ تكون بواعث الحيوية فى الدولة قوية، وتكون مبادئها واضحة، ولا يوجد مطلقا مصالح ملتبسة ومتناقضة ويبدو الخير العام فى كل مكان واضحا، ولا يتطلب سوى الارادة السليمة لمعرفته[٣٧].

ويرى روسو أن السلام والاتحاد والمساواة أعداء للتحايل السياسى، فمن الصعب خداع الرجال المستقيمين، فالتمويه والحجج المنمقة لا تؤثر فيهم مطلقا[٣٨].

كما يؤكد روسو أنه عندما يبيع الشخص صوته بالمال، فانه لا يطفئ جذوة الارادة العامة فى نفسه، ولكنه يتهرب منها، والخطأ الذى يرتكبه هو أنه يغير صيغة السؤال ويجيب على ما لم يسأل عنه، بحيث أنه بدلا من أن يقول بصوته : «أن هذا فى صالح الدولة» يقول : «أنه من صالح هذا الرجل أو تلك الفئة أن يمر هذا الرأى أو ذاك»[٣٩].

٣- كيف تتكون الارادة العامة :

يرى روسو أن الارادة العامة تتكون عندما يتعلم كل فرد كيف يضحى بمصلحته الفردية فى سبيل صالح أسمى وهو الصالح العام، فينتج عن تمسك الأفراد بالصالح العام - دون سواه - روح عامة تهدف دائماً إلى تحقيق هذا الصالح العام، وهذه الروح هى ما تسمى بالارادة العامة[٤٠].

يقول روسو : «أن أسمى ارادة لى هى تلك التى تريد أسمى صالح للدولة،

وهى تفوق الارادة التى لا تريد الا الصالح الخاص، وهى أعم ارادة، وهى صوت الكل الذى يعبر عن صالح هذا الكل، وهى أكثر الارادات عدلا».

والارادة العامة ليست ارادة الافراد، حيث أنها ثمرة تفاعل ارادات هؤلاء الأفراد ومن ثمة فهى ذات عقل جمعى - كما قال دوركايم فيما بعد - مركب من ارادة المواطنين الذين يريدون تحقيق أفضل صالح للدولة[٤١].

فاذا كانت الدولة تتكون من عشرة ألاف مواطن فان كل مواطن يملك جزءا من عشرة آلاف جزء من السلطة العليا، وهكذا فإن حق التصويت يجب أن يمنح للمجتمع طبقاً «لمبدأ الاقتراع العام» وعلى أن يعد من الحقوق اللصيقة بشخص أى فرد[٤٢].

فاذا جرت عملية التصويت فى أمر من الأمور، ولم تجمع الأصوات على رأى معين، كيف نستخلص الارادة العامة للشعب؟ هنالك أغلبية، وهنالك أقلية، وقد أعتبر روسو أن رأى الأغلبية هو المعبر عن الارادة العامة للشعب[٤٣].

وفى خلال العملية التى يتم بها الوصول إلى أى قرار جماعى، وأثناء الوقت الذى تستغرقة هذه العملية، توجد دائماً الفرصة لكى يعدل كل فرد من موقفه، ويغير من اتجاهه وفكرة بحيث لا يكون مركز الاهتمام بالنسبة له هو محاولة جذب الجميع الى محوره، بل محاولة التوصل الى حل يرضاه الجميع ويوافقون عليه.

فعملية المناقشة والبحث وتمحيص وجهات النظر المختلفة، غالبا ما تؤدى إلى قرار كان من المستحيل الوصول إليه بطريق آخر، لأن مثل هذا القرار لم يكن له وجود سابق فى ذهن أى فرد من الأفراد، بل تنبثق عنه المناقشة وتمخض عنه بحث وجهات النظر المختلفة.

ولذلك يشعر كل فرد بأنه ملتزم بهذا القرار، لا لأنه قرار الأغلبية فحسب،

بل لأنه يمس من جانب أو أخر مصلحة الفرد الخاصة، ويرضى إلى نحو ما فكرة واتجاهه[٤٤].

ثالثاً : الارادة العامة والسيادة :

أن العقد الاجتماعى عند روسو - كما سبق وذكر الباحث - قام على أساس تنازل كل فرد عن شخصيته وحقوقه إلى الجماعة. وبمقتضى ذلك ينشأ شخص عام تكون له السيادة. فالسيادة اذن للشعب بأكمله، وليست لفرد معين بذاته أو أفراد معينين بذواتهم.

يقول روسو : «ان العقد الاجتماعى يعطى المجتمع السياسى سلطة مطلقة على كل أعضائه، وهذه السلطة المطلقة - التى تتولاها ارادة عامة - تحمل اسم السيادة، فالسيادة - التى ليست سوى ممارسة الارادة العامة - لا يمكن أبدا التصرف فيها، وصاحب السيادة - الذى هو كائن جماعى - لا يمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه». ويضيف روسو إلى ذلك أن «السلطة العليا لا يمكن تقييدها، ذلك أن تقييد السلطة العليا معناه تحطيمها»[٤٥].

ويرى روسو أن الالتزام الاجتماعى والخضوع للسلطة لا يمكن أن يكون أساسهما القوة، ذلك أن تأسيس السلطة على القوة وحدها يعنى انكار فكرة الحق كلية[٤٦].

كذلك لا يمكن أن يستند الالتزام الاجتماعى - كما يقرر روسو - إلى فكرة السلطة الطبيعية التى للأب على أبنائه. فالأسرة وهى أقدم الجماعات البشرية ليست ظاهرة طبيعية غير ارادته، بل هى ظاهرة ارادية اتفاقية، ذلك أن الاطفال لا يرتبطون بأبيهم الا لزمن محدود بحاجتهم إليه فى المحافظة عليهم ورعايتهم. وبمجرد أن تزول هذه الحاجة ينحل ذلك الرباط الطبيعى ويعفى الأبناء من واجب الطاعة نحو آبائهم، كما يعفى الآباء من التزام الحماية والرعاية لهم، ويسترد هؤلاء وأولئك حريتهم الطبيعية، فاذا بقيت الأسرة رغم ذلك قائمة واستمرت

الرابطة بين الأباء والأبناء، فلن يكون ذلك الا نتيجة لاتفاق حر ورغبة مشتركة في الابقاء على الأسرة[٤٧].

وهكذا يبين روسو أن السيادة لا يمكن أن تجد مصدرها المشروع لا في القوة ولا في تنظيم الأسرة، ان صاحب السيادة هنا هو الشعب كله، وهو سيد مطلق، وله حقوق مطلقة، وكل فرد هو عبد لهذا «الكل» الذى له أن يفرض ما شاء من القيود.

ان هذا السيد المطلق «الكل» يتسلط بقوانينه المعبرة عن الارادة العامة على الفرد اذ يعبر عن الارادة العامة بقانونه المدنى، والسياسى، والدينى. ان هذا «الكل» يملك جسدك ووعيك وروحك، انه ينشئك ويربيك على الايمان بسلطاته بوصفك مواطنا، وعلى الايمان بدينه بوصفك متفكرا، وقوانينه في هذا كله لامبدل لها ولا معقب عليها لأنها هى المعبرة عن الارادة العامة[٤٨].

من هنا فأن أفراد الشعب جميعا يجب أن يحملوا فى ذاتهم كل الصفات التى تؤهلهم لممارسة السيادة حتى لا يتعرضوا للظلم الذى قد يقع عليهم من قوة أخرى متفوقة عليهم. ولا يمكن أن تسمح هذه السيادة بأن يكون هناك قانون آخر فى المجتمع سوى القانون الذى يكون من صنعها، وذلك لأن السيادة الشعبية هى مصدر القوانين ومصدر كل السلطات، وفى ذلك يقول روسو : «لا يمكن أن يفرض على هذه السيادة قانون آخر ليس من صنعها لأن ذلك يتناقض مع طبيعة المجتمع السياسى»[٤٩].

فروسو هنا قد خول السيادة – بعقده الاجتماعى – للشعب جاعلا منه سيدا فى دولة لا تعرف الطغيان، فليستبد «الكل» عن طريق القانون الذى يعبر عن الارادة العامة ما شاء له أن يستبد. ولكن جوراً ما لا يتصور وقوعه على الفرد اذ لا يعقل أن يقع من الفرد جور على نفسه[٥٠].

أن الفرد اذ يمتثل للقانون يظل مستقلا له ذاتيته وحريته، ذلك لأن له نصيبا فى السيادة فضلا عما تتمتع به الارادة العامة من صواب على الدوام، ومن ناحية

أخرى فان تنظيم حرية الفرد عن طريق الدولة ضمان لتلك الحرية وكفالة للمساواة، اذ على حد تعبير روسو ان كل عمل من أعمال السيادة، أى كل عمل رسمى من أعمال الارادة العامة يلزم المواطنين جميعا على قدم المساواة.

ولكن لما كان الجسد السياسى، أو صاحب السيادة، يستمد كيانه ببساطه من قدسية العقد، فإنه لا يمكن أن يلزم نفسه حتى قبل الغير بما يخرج عن هذا العقد، فليس له مثلا أن يتنازل عن جزء من نفسه أو أن يخضع ذاته لصاحب سيادة آخر، فنقضه للعقد الذى تكون بمقتضاه يعنى تدميره لنفسه[٥١].

وكذلك لما كان الشعب وهو صاحب السيادة لا وجود له خارج الأفراد الذين يتكون منهم، فانه لا مصلحة له، ولا يمكن أن تكون له مصلحة، خلاف مصلحتهم، وبناء عليه فالسلطة صاحبة السيادة لا تحتاج الى تقديم ضمان الى رعاياها[٥٢]. حيث أنه من المستحيل أن يهدف الجسد الى ايذاء أعضائه جميعاً، كما لا يستطيع أيضاً أن يؤذى أى فرد، فصاحب السيادة بمجرد كونه ذاته، يكون دائماً كما يجب أن يكون[٥٣].

من هنا يتضح أن روسو قد مزج بين مفهومى السيادة والارادة العامة، وجعلهما مفهومين لايمكن لأى منهما أن ينفصل عن الآخر.

يحدد روسو الخصائص التى يجب أن تتوفر فى السيادة فيما يلى :

١ - السيادة غير قابلة للتصرف فيها : Inaliénable

أن صاحب الحق فى السيادة - كما يرى روسو - لا يمكن أن ينقلها إلى آخر، ذلك أنه لما كانت السيادة فى حقيقتها ارادة، فانها لا يمكن فصلها عن صاحبها. فالانسان لا يمكن أن ينصرف فى ارادته والا كان ذلك انتحارا حقيقاً[٥٤]. أن السلطة من الممكن أن تنتقل لهيئة أخرى، أما السيادة فلا يمكنها القيام بذلك[٥٥].

فالارادة العامة هي صاحبة السيادة العليا في المجتمع، وهي التي تحكم بما يحقق المصلحة العامة لأفراد المجتمع. ولذلك فان السيادة في المجتمع هو سيادة الارادة العامة ولذلك أيضا فهي سيادة لا يمكن التنازل عنها ولا يمكن أن تنتقل إلى أية هيئة أخرى، فالسلطة هي سلطة المجتمع بأسره، ولا يمكن أن تخضع هذه السلطة للتمثيل النيابي ويجب أن تظل في أيدى الشعب[٥٦].

يقول روسو ان الارادة لا يمكن أن تمثل فقط، انها تكون نفسها أو تكون ارادة اخرى، وليس هناك قط حد وسط، وبما أن السيد ليس الا كائنا جماعيا، فانه لا يمكن أن يمثل الا بنفسه[٥٧].

فروسو يرى أن فكرة وجود ممثلين للشعب فكرة حديثة أتت من الحكم الاقطاعي الظالم الذى أهين فيه الجنس البشرى[٥٨].

ان الشعب في الجمهوريات القديمة، وحتى في النظم الملكية - هكذا يقول روسو - لم يكن لديه أبدا ممثلون : ان هذه الكلمة لم تكن معروفة هناك «ولكن الذى أدى لا تباع هذا الطريق - وجود ممثلين - هو الفتور في حب الوطن، ونشاط المصلحة الخاصة، والمساحة الشاسعة للدولة، والفتوحات، وتعسف الحكم[٥٩].

ان نواب الشعب - كما يرى روسو - ليسوا ممثليه ولن يكونوا كذلك، انهم ليسوا الا مفوضيه، انهم لا يستطيعون أن يبرموا شيئا بصفة نهائية، ان كل قانون لم يصادق عليه الشعب شخصياً هو باطل، ولا يعتبر قانونا قط.

ان الشعب الانجليزى يظن بأنه حر، انه يخدع نفسه كثيرا، فهو ليس كذلك الا أثناء انتخاب البرلمان. ولكن حالما ينتخب هؤلاء يصبح عبداً، لا يساوى شيئاً. أن استعماله لحريته في لحظات قصيرة يؤدى لأن يستحق فعلاً أن يفقدها»[٦٠].

ومع علم روسو بأن الشعوب القديمة مثل اليونانيين، كانت تجهل الممثلين

التشريعيين وتقوم بنفسها بكل ما عليها أن تقوم به حينما كانت تتجمع بشكل دائم في الساحة، ومع علمه ايضا بأن نظام العبودية هو الذى كان يسمح لها أساساً باقامة هذا النظام الديمقراطى المباشر، ومع علمه ثالثاً بالأسباب التى من أجلها تبقى الشعوب الحديثة فى بيوتها» وتستخدم نوابا عنها.

الا أن هذا لم يمنع روسو من القول بأنه منذ اللحظة التى يعطى فيها شعب ما نفسه لممثلين فانه «لا يعود حرا» ان الشعوب الحديثة ليس لديها عبيد قط، لكنها هى كذلك.

ان روسو يرى أن السيد يمكنه الاحتفاظ بالممارسة المباشرة لحقوقه اذا كانت المدينة صغيرة جداً، وأن الشكل الكونفورالى – للمدن – سيكون هو الحل[٦١].

٢- السيادة واحدة ولا تقبل التجزئة Indivisible

ووحدة السيادة معناها أنه على الاقليم الواحد لا يمكن أن توجد سوى سيادة واحدة أى سلطة عليا واحدة. ذلك أنه ان وجدت سيادتان على اقليم واحد، وأصدرت كل منهما أمراً مناقضا للأمر الذى أصدرته الأخرى، ففى هذه الحالة لا يمكن تنفيذ الأمرين معا لأنهما متناقضان. والأمر بعد ذلك لا يعدو أحد حلين : اما ألا ينفذ الأمران، وحينئذ لن تكون هناك أية سيادة على الأطلاق، واما أن ينفذ أمر واحد منهما، وفى هذه الحالة سوف تكون الارادة التى أصدرت هذا الأمر وحدها صاحبة السيادة[٦٢].

كذلك فإن السيادة لا يمكن أن تقبل الانقسام، وهذا معناه أنه لا يمكن تفتيت السيادة إلى أجزاء مختلفة توزع على أعضاء متميزين، فالسيادة ارادة، والارادة أما أن تكون كاملة واما ألا تكون على الاطلاق. أما أن توجد بصفة جزئية فهو ما لا يمكن حدوثه[٦٣].

ومن ناحية أخرى فاننا اذا افترضنا تقسيم السيادة بين عضوين أو أكثر، ففى هذه الحالة اما أن تكون هذه الأعضاء المختلفة كلها صاحبة سيادة وهذا مستحيل

ما دمنا قد قلنا بوحدة السيادة، واما ألا يكون لأى منها سيادة، وفى هذه الحالة لن تكون هناك سيادة على الاطلاق[٦٤].

يقول روسو أنه نظرا لعدم امكانية تجزئه السيادة من حيث المبدأ، فان ساستنا يجزئونها من حيث الموضوع : إلى قوة وارادة، وسلطة تشريعية، وسلطة تنفيذية، وحقوق ضرائب وقضاء وحرب، وادارة داخلية وسلطة تعامل مع الخارج. وهم أحيانا يخلطون جميع هذه التقسيمات بعضها ببعض، ويفصلون بينها أحيانا أخرى[٦٥].

انهم يجعلون من السيد كائناً خياليا مؤلفا من أجزاء متلاصقة، وكأنهم يولفون الانسان الواحد من أجساد متعددة لأحدها أعين وللاخر أذرع وللثالث أرجل، ولا شئ أكثر من ذلك.

فاذا كان مشعوذو اليابان - كما يشاع - يقطعون الولد اربا أمام اعين المشاهدين، ويقذفون بأعضائه فى الهواء، فتتساقط مكونة الولد كاملا على قيد الحياة - فان هذا هو ما يفعله رجال السياسة عندنا تقريباً، اذ بعد أن يمزقوا الهيكل الاجتماعى بشعوذه تليق بالأسواق، يجمعون الأجزاء بطريقة لا يعلمها أحد[٦٦].

ويرجع هذا الخطأ إلى عدم تكوين أفكار مضبوطة عن السلطة السياسية، وأعتبار ما يصدر عن هذه السلطة أجزاء منها. ومن ثم اعتبر، مثلا، أن أعلان الحرب وعقد السلم من أعمال السيادة، بيد أن الأمر ليس كذلك، حيث أن كلا من هذين العملين ليس قانونا، بل هو مجرد تطبيق للقانون.

وأذا أمعنا النظر بنفس الطريقة فى التقسيمات الأخرى سنجد أن المرء يخطئ فى كل مرة يظن فيها أن السيادة مجزأة، وأن الحقوق ال- ى يأخذها المرء على أنها أجزاء من هذه السيادة حقوق جميعها تابعة للسيادة[٦٧].

لقد كان روسو، يحرص على التشهير بهذا الغموض الذى كان يساعد الملوك ضد حقوق الشعب.

وبناء على ما تقدم فان روسو قد انتقد مبدأ فصل السلطات، ومن ثم فلا يمكن توزيع السيادة بين هيئات مختلفة، وعنده أن مظهر السيادة الوحيد يتركز فى السلطة التشريعية، وهذه السلطة يجب أن يباشرها الشعب وحده[٦٨].

ويستتبع ذلك أن تصبح السلطة التنفيذية مجرد أداة للسهر على تنفيذ القوانين التى تعد تعبيرا عن الارادة العامة.

حقيقة أن وجود السلطة التنفيذية يقتضى أن يتخصص بعض الحكام فى تأدية وظيفة هذه السلطة. بيد أن هذا التخصص لا يعدو أن يكون تقسيما للعمل وفصلا بين الوظائف، ولكنه لا يعنى فصلا بين السلطات من شأنه أن يضع السلطة التنفيذية على قدم المساواة والسلطة التشريعية[٦٩]. بالاضافة إلى أن مبدأ الفصل بين السلطات يؤدى إلى تعدد الهيئات العامة فى الدولة التى يتخصص كل واحد فيها فى ممارسة جانب بعينه من الجوانب المختلفة التى تتحلل اليها فكرة السيادة[٧٠].

٣- السيادة مطلقة :

يبدأ روسو فى الفصل الرابع من الكتاب الثانى من العقد وعنوانه «فى حدود السلطة السيادية» بالتركيز على الطابع المطلق لهذه السلطة، ثم ينتهى بفرض الحدود التى لا يمكن لها تجاوزها، والتى يسميها : «بالاتفاقيات العامة».

يقول روسو : «اذا كانت الدولة أو المدينة السياسية مجرد شخص معنوى تقوم حياته على اتحاد أعضائه، واذا كان أهم واجباتها هو المحافظة على سلامتها، فانه يجب أن تكون لديها قوة اكراه عامة يستطيع بواسطتها توجيه كل جزء من أجزائها بما يتفق ومصلحة المجموع.

فكما تعطى الطبيعة كل انسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه، كذلك يعطى الميثاق الاجتماعى للجسد السياسى سلطة مطلقة على جميع أعضائه[٧١].

وهذه السلطة، التى توجهها الارادة العامة، تسمى بالضبط سيادة، وهذه السيادة مقدسة وذات حرمة لا يمكن انتهاكها[٧٢].

وهى مطلقة لأنه لا توجد فوق سيادة الأمة سلطة بشرية أخرى أعلى منها، وأن حقوق الأمة وامتيازاتها لا تتحدد في الدستور وتقتصر عليه، كما أنها لا تتقيد به[٧٣].

أما كون السيادة مقيدة فيراد بذلك أنها لا تمارس بصفة شخصية، ولا توجه ضد فرد معين. وانما تستخدم للصالح العام ولخير الجميع، فهدف السيادة يقيد استخدامها، ويحكم توجهها بحيث لا تحيد عن طريق المصلحة العامة، أى مصلحة الأمة كوحدة[٧٤].

فما تقوم به السلطة صاحبة السيادة من أفعال انما يعتمد أساساً على اتفاق قد تم ابرامه بين المجتمع ككل وبين كل فرد من أفراده، ويتسم هذا الاتفاق بالصفات الآتية :

١ – أنه عادل : Just، لأنه مشترك بين الجميع ويستمد نصوصه من نصوص العقد الاجتماعى.

٢ – أنه مفيد : Useful، لأنه يراعى مصلحة جميع أعضاء المجتمع، وليس له هدف سوى تحقيق الفائدة المشتركة لكل الأفراد.

٣ – أنه دائم : Permanent، لأنه يمثل قوة المجتمع والسلطة العليا فيه، ويدوم بدوام المجتمع.

٤ – أنه وطيد الأركان : لأن كلا من القوة العامة والسلطة العليا تضمنانه[٧٥].

ان روسو يؤكد على أن كل انسان يحتفظ بموجب هذا الاتفاق بالقدرة على التصرف بشكل تام بما ترك له من أمواله وحريته.

ان هذا الاتفاق هو اتفاق شرعى، والسيادة التى يعبر عنها هذا الاتفاق هى سيادة شرعية أيضاً، انها سيادة لا تربط المتعاقدين من الأدنى إلى الأعلى، لأنه اتفاق أبرمه الجسم السياسى مع كل واحد من أعضائه، وطالما أن الرعايا لا يخضعون الا له، فانهم لايطيعون أى شخص وانما يطيعون فقط ارادتهم الخاصة. ان قاعدة المساواة التى تتضمن قاعدة المقابلة بالمثل، تريد أن تجبرهم جميعا على حد سواء، وتحابيهم جميعاً على حد سواء[٧٦].

صحيح أن كل واحد منهم تنازل، بموجب الميثاق الاجتماعى، عن الجزء الذى يعتبر استعماله مهما للجماعة، لكنه لم يتنازل الا عن هذا الجزء فقط. ويرى روسو أن السيد وحده هو الذى يقرر مدى أهمية هذا الجزء للجماعة[٧٧].

ولكن ما هو الضمان الذى يمنع السلطة المطلقة من الغرق فى الاستبداد، ويمنع دولة الشعب من التحول الى لوفياثان؟

الجواب : ان السيد باعتباره ما يجب أن يكون، لابد أن يكون أمينا لقانون العقل، ولذا لا يمكنه أن يكبل الرعايا بأى قيد غير نافع للجماعة. انه لا يستطيع حتى أن يريد ذلك. ان هذا ينجم بالضرورة عن طبيعته، وعن ماهيته. وينجم عن ذلك أيضاً أنه لا يحق له مطلقا أن يثقل على أحد الرعايا أكثر من الآخر[٧٨].

فلو كان هذا السيد فردا حقيقا، فردا عاديا، بدل أن يكون جسما معنويا وجماعيا، ولو كان باستطاعة أعماله أن تكون شيئاً آخر غير كونها اعمالا للارادة العامة، وقوانين، فانه سيكون من المعقول بشكل بديهى أن يسئ استعمال سلطته المطلقة.

حينئذ يجب أن تعين له حدود دستورية صارمة، لكن ما يصلح بالنسبة لسيادة غير شرعية يفقد كل مَعنى تجاه السيد الوحيد الشرعى الذى يعترف به روسو.

ان الشعب كجسم، أى تجمع الناس الأحرار المتساوين فى الحقوق، الذى تحركه وترشده الارادة العامة لا يمكن أن يضل، ان هذا السيد، حسب كتاب «العقد» طيب من حيث ماهيته، انه لن يسئ أبدا استعمال سلطته المطلقة[٧٩].

فصاحب السيادة اذن ذو سلطة مطلقة، ومع ذلك فقد انتقلت اليه كل حقوق الأفراد وحرياتهم الطبيعية ليمنحهم - عوضا عنها - حقوقا مدنية يميزها - عند روسو - أنها أصبحت حقوقاً حقيقيّة بحكم ما تتمتع به من حماية السلطة العامة[٨٠].

ان حياة الأفراد نفسها، التى يكرسونها للدولة تصبح فى حماية الدولة دائماً، واذا تعرضوا للخطر دفاعا عنها، فهم يفعلون ذلك دفاعا عن أنفسهم، وما من فرد فيهم يكون مضطرا إلى القتال فى سبيل الدفاع عن نفسه، أليس من الأفضل لضمان سلامتنا أن نتعرض لبعض المخاطر دفاعا عن أنفسنا لو فقدنا نعمة هذه السلامة[٨١].

٤- السيادة غير قابلة للتملك بمضى المدة Imprescripible، وانما هى دائمة خالدة مركزة ومستقرة فى الشعب، فإذا ما استطاعت شخصية من الشخصيات أو هيئة من الهيئات أن تفرض سلطانها مدة ما مهما طالت، فانها لا تستطيع رغم ذلك أن تدعى شرعية سلطتها أو شرعية سيادتها، فاغتصاب السيادة يستمر يوصف بأنه اغتصاب مهما طال عليه الأمد، ولا يمكن أن يتغير بمضى الزمن إلى وضع شرعى[٨٢].

وقد نصت دساتير عصر الثورة الفرنسية على هذه الخاصية، ويذكر الدكتور عبد الحميد متولى أن مبررات هذا النص تتلخص فى أمرين :

الأول هو رد فعل ضد آراء بعض الكتاب الذين كانوا يصرحون بأن السيادة وان كانت فى الأصل ملكا للشعب، الا أن ملوك فرنسا قد تملكوها بعد ذلك بمضى المدة.

والثانى : أن مبدأ عدم قابلية الدومين(*) الملكى للتملك بمضى المدة، كان من المبادئ السائدة فى العهد الملكى القديم. ولقد كان الدومين الملكى يشمل – كما ذكر الباحث – حقوق السلطان، أى الحقوق المتعلقة بمزاولة شئون الحكم. وحينما انتزع رجال الثورة السيادة من الملك ونقلوها إلى الأمة، نقلوها بخصائصها التى كانت عليها، ومن تلك الخصائص عدم قابلية السيادة للتملك بمضى المدة[٨٣].

رابعاً : الارادة العامة والقانون :

يتمتع القانون بمكانة خاصة عند روسو تذكرنا بمكانة السلطة التشريعية عند لوك، وترجع أهمية القانون إلى ما يضعه من قواعد عامة، تملك أن تؤثر فى حقوق الأفراد وحرياتهم، فسيادة الشعب انما تزاول من خلال هذا القانون[٨٤].

ولكن ما معنى القانون عند روسو ؟

يقول روسو : «عندما يضع الشعب كله قواعد تطبق على الشعب كله، فانه انما يتعامل مع نفسه، وتكون العلاقة الناجمة عن ذلك علاقة بين الكل من جهة والكل أيضاً من جهة أخرى بلا أية تجزئة للكل. وهكذا فإن ما تتعلق به القواعد الموضوعة يكون عاما مثل الارادة العامة التى وضعته وهذا هو ما أسميه قانوناً»[٨٥].

(*) كان يقصد بالدومين حقوق الملك المتصلة بمزاولة السلطة Droits regaliens كحق القضاء والحقوق الضريبية، ذلك بالاضافة إلى الأراضى وما يتصل بها من غابات وأشجار.
– عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى، مرجع سابق، ص ٣١٩.

ويرى روسو أن هدف القانون عام دائماً، أى أن القانون يتناول الرعايا فى مجموعهم، كما أنه يتناول التصرفات مجردة، ولا ينظر أبدا إلى شخص بوصفه فرداً، ولا إلى تصرف معين بذاته، والا فقد قوته ولم يعد قانونا[٨٦].

ومؤدى هذه النظرة، أنه من المتعين أن يتسم القانون بالعمومية من حيث مصدرة ومن حيث محله. ويكون القانون عاما من حيث مصدره حينما يريده جميع المواطنين، ويكون عاما من حيث ينطبق على الكافة دون تميزاً أو مفاضلة أو استثناء بينهم[٨٧].

ويرى روبرت وولف أن هذه العمومية يترتب عليها نتيجتان أساسيتان. تحصل الأولى من أنه لا قيام لسلطة الشعب إلا بالديمقراطية المباشرة، ذلك أن تنازل المواطن عن حقه فى التشريع أو رفضه يرادف تصرف المواطن فى ارادته المستقلة، وذلك أمر غير جائز ديمقراطياً فالديمقراطية هى أساساً الممارسة المباشرة لسلطة الحكم من جانب المواطنين.

وتتحصل النتيجة الثانية من أن سلطة الشعب تتطلب الموافقة الاجتماعية للمواطنين وليس أغلبيتهم، وهذا الشرط يكفل وحده احترام استقلال الجميع فكل سيطرة تناقض الديمقراطية ولو كانت سيطرة الأغلبية على الأقلية. فمن حق الأقلية أن تتمتع بالاستقلال أسوة بالأغلبية، ولا يسوغ أن تخضع إلا للقوانين التى وافقت عليها، فالديمقراطية تعنى الحرية والمساواة، وهما نقيضان للاكراه، حتى ولو وقع هذا الاكراه على مواطن واحد، واحترام شرط الاجماع هو الذى يحقق الانسجام بين واجب الاستقلال ومقتضيات السلطة[٨٨].

ومن ثم يؤكد روسو على أن القانون يجب ألا يصدر عن حكومة تفرض ارادتها على المحكومين/ لأن مثل هذا القانون يكون وسيلة للاكراه ومظهراً لهيمنة الحكام على المحكومين[٨٩].

كذلك فإن ايجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الانسان هو المعضلة الكبرى فى السياسة، ان روسو كان يشبهها بمعضلة تربيع الدائرة فى الهندسة[٩٠].

وعلى أساس هذه الفكرة يتضح أنه لم تعد هناك حاجة للسؤال عن من له الحق فى اصادر القوانين، حيث أنها من أعمال الارادة العامة، أو ما اذا كان الأمير فوق القانون، لأن الأمير عضو فى الدولة، أو ما إذا كان من الممكن أن يكون القانون ظالما، لأنه ما من انسان يكون ظالما لنفسه.

وقد أعلن روسو- فى نفس هذا الفصل الخاص بالقانون- أنه يطلق اسم «جمهوريه»(*) على كل دوله يحكمها القانون أيا كانت صورة الحكم فيها لأنه عند ئذ فقط تكون المصلحة العامة هى التى تحكم[٩١].

وينادى روسو بحق الشعب فى التشريع حتى لو كان من اعضائه من هم غير قادرين على ذلك، فيقول: «ان الشعب الذى عليه ان يخضع للقوانين يجب ان ان يكون هو مشرعها، ولا حق لغير هؤلاء الذين يكونون المجتمع فى وضع شروطه[٩٢].

ويتفق روسو هنا مع لوك فى القول بوضع السلطة التشريعية فى يد الشعب، ولكن لوك يختلف عنه فى القول بأن التشريع يتم عن طريق ممثلين ينتخبهم الشعب.

ولكن كيف يشرع الشعب؟ وكيف يحدد القوانين؟ هل يتم ذلك باتفاق عام أم بوحى مفاجى؟ وهل للجسد السياسى جهاز خاص يعبر عن ارادتة؟ وما الذى يكفل له بعد النظر الذى يتطلبة سن القوانين؟ أو كيف يسن القوانين

(*) يؤكد روسو أنه لا يقصد بهذه الكلمة صورة الحكم الارستقراطية أو الديمقراطية فحسب ولكنه يقصد كل حكم يخضع للقانون الصادر عن الارادة العامة.

- لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ١١٩.

عندما تدعو الحاجة اليها؟ وكيف يتسنى للجماهير العمياء التى لا تعرف ماذا تريد فى كثير من الاحيان أن تقوم بنفسها بهذا العمل الضخم العسير من وضع نظام تشريعى؟

يقول روسو:، ان الشعب يريد الخير دائما من تلقاء ذاتة، ولكنة لا يعرفه دائما من تلقاء نفسة، والارادة العامة دائما مصيبة، ولكن الحكم الذى يوجهها لا يكون عادة مستنيرا . ولذا يجب العمل- دائما -على جعله يرى الاشياء على حقيقتها، واحيانا كما يجب ان تكون، وارشادة الى السبيل الصحيح لما يبحث عنه، وحمايتة ضد اغراء الارادات الخاصة، وتقريب الازمنة والامكنة الى ذهنة، وتعليمة أن يوازن بين المزايا الحالية الواضحة والاخطار البعيدة الخفية.. ومن هنا كانت الحاجة الى المشرع[٩٣].

مشرع بالمعنى القديم، مثل سولون، وبالنسبة لليهود مثل موسى، وبالنسبة لجينيف مثل كالفن فى العصور الحديثة، انه فرد استثنائى ملهم بشكل حقيقى، وله نفس كبيرة تضطلع بأكثر المهام مهابة وصعوبة، مهمة تأسيس شعب، أى أعطائه نظام التشريع، المدعو لتنظيم حياته الجماعية لمستقبل بعيد، وفى نفس الوقت، الأخلاق والعادات، والرأى، وكل ما يحفظ شعبا ما وفقاً لروح مؤسسته، ويحل بشكل غير ملموس قوة العادة محل قوة السلطة[٩٤].

ويعتبر روسو أن ظهور مشرع كبير هو أمر نادر بخلاف ظهور أمير كبير، لأن الأول يقترح النموذج الذى ليس على الآخر الا اتباعه، انه يخترع الآله التى ليس على الآخر الا أن يسيرها.

ان مهمة سن القوانين للبشر، والتجرؤ على الشروع فى تأسيس شعب، هو مهمة لا نظير لها، انها تتطلب صفات متنوعة، ونقريبا متناقضة، ان روسو الذى يشعر بأن لديه - فعلا - هذه الموهبة يصيح قائلا «بأنه يجب أن يكون هناك آلهة من أجل سن القوانين للبشر»[٩٥].

يقول روسو «ان تأسيس شعب ليس بشئ أقل من تغيير للطبيعة البشرية، وتحويل للفرد الذى يشكل بحد ذاته كلا متكاملا ومنعزلا، الى جزء من كل كبير يتلقى منه هذا الفرد، بشكل ما حياته ووجوده، وتبديل لتكوين الانسان من أجل تقويته. ان من الواجب بكلمة واحدة، أن تنتزع من الانسان قواه الخاصة، من أجل اعطائه القوى التى هى غريبة عنه، والتى لا يستطيع أن يستعملها دون معونة الآخرين[٩٦].

وكلما قضى على هذه القوى وتلاشت كانت القوى التى يكتسبها أشد وأدوم، وكان النظام أيضا أمتن وأكمل، بحيث أن كل مواطن لا يكون شيئا ولا يستطيع شيئاً الا مع الأخرين، وأن القوة التى يكتسبها الجميع تكون اما مساوية لمجموع القوى الطبيعية لجميع الأفراد واما أكثر منها، وعندئذ يمكننا القول بأن المشرع قد بلغ منتهى ما يستطيع أن يصل اليه من كمال[٩٧].

بعد البرهان على ضرورة المشرع، ذلك الشخص الاستثائى بعبقرية، يبقى أن نفهم جيدا أنه استثائى ايضا بعمله - كما يقول روسو - ولكنه رغم ذلك، ليس سيدا ولا حاكما، لأنه لا يقود البشر، أنه لا يقود الا القوانين. انه يؤسس الدولة، لكنه لا يشكل قط جزءاً من الدستور. انه يصيغ القوانين لكنه لا يعطيها قوة تنفيذية[*].

ان الشعب وحده هو السيد، وهو الذى يمتلك الحق التشريعى، وهو حق لا يمكن نقله للغير، انه حق التعبير عن الارادة العامة، ان الارادة العامة وحدها

(*) ويرى روسو أن القانون يستطيع أن يقرر أمتيازات، ولكنه لا يستطيع أن يمنحها إلى شخص معين، وللقانون أن ينشئ طبقات متعددة بين المواطنين، وأن يحدد الصفات التى ينتمى على أساسها الأفراد لكل طبقة، ولكنه لا يستطيع أن يعين هؤلاء أو أولئك بعينهم ليدخلوا فى طبقة ما، ويستطيع أن يقرر أن صورة الحكم ملكية وراثية، ولكنه لا يستطيع أن يحدد ملكا أو يعين أسرة ملكية.

- Ibid., P : 452.

تستطيع اجبار الأفراد، اننا لا يمكن أبداً أن نتأكد من أن أى ارادة خاصة – حتى ولو كانت ارادة المشرع – متفقة مع الارادة العامة الا بعد اخضاعها للتصويت الحر للشعب[٩٨].

ويؤكد روسو على أن أكبر مشرع وأحكم مؤسس لا يعطى للشعب القوانين التى يريد، ان صياغة قوانين جيدة فى حد ذاتها لا يكفى، انه يجب أيضاً أن نتفحص ما اذا كان الشعب المعدة له هذه القوانين جديراً بتحملها، مثلما يسبر المهندس غور الأرض ليرى ان كان بامكانها تحمل وزن البناء الكبير المزمع اقامته، ان المسألة هنا ليست مسألة حق أو مبدأ، وانما هى مسألة «ملاءمة» مسألة تتعلق بالشروط الملموسة للزمان والمكان[٩٩].

ان على المشرع أن يلتقط فترة النضج – التى من الصعب معرفتها، والتى سيفشل العمل فيما لو التقطت قبل الأوان – كما أن من المهم أن تأخذ فى الحسبان : المدى أو المساحة التى يجب أن يكون لها حدود[١٠٠].

ان الدولة يجب ألا تكون كبيرة جداً، لكى يكون من الممكن أن تحكم جيداً، ولا صغيرة جداً لكى تستطيع أن تصون نفسها بنفسها. ان ايجاد النسبة الأكثر ملاءمة لحفظ الدولة ليست الموهبة الأقل للسياسى، ولنضف أنه يجب تجنب تأسيس شعب أثناء العواصف، وعدم صنعه الا فى فترة الرخاء والسلام، حيث يكون أكثر سهولة، وأقل قدرة على المقاومة[١٠١].

ولكن من هو اذن الشعب الجدير بالتشريع ؟

ان روسو يرى أنه من الصعوبة تجميع مثل هذا العدد من شروط النجاح، لهذا يقول ان القليل من الدول، مؤسسة تأسيساً جيداً، مع أنه يرى أن جزيرة كورسيكا – فى أوربا – تستحق أن يقوم رجل حكيم بتعليم شعبها كيف يحافظ عليها، بعد أن استعاد هذا الشعب حريته من الجنوبين. ويضيف روسو : «لدى بعض الحدس بأن هذه الجزيرة ستدهش أوربا يوما ما»[١٠٢].

خامساً : الحرية والمساواة :

يقول روسو : «اذا بحثنا عما يتكون منه بالضبط أكبر قدر من الخير للجميع، وما ينبغى أن يكون هدف كل نظام تشريعى، سنجد أنه يتلخص فى شيئين رئيسيين هما : الحرية والمساواة.

الحرية لأن كل تبعية خاصة هى قدر من القوة ينقص من جسد الدولة، والمساواة لأنه لا بقاء للحرية بدونها[١٠٣].

فروسو يرى أن الهدف الذى تسعى اليه الدولة، هو المحافظة على الحرية والمساواة لمواطنيها، ويستحيل وجود الأولى فى غياب الثانية، وليس أدل على اعتزاز روسو بالحرية وايمانه بها من قوله فى بداية «العقد الاجتماعى» : «لقد ولد الانسان حرا، وهو فى كل مكان مكبل بالأغلال، فرجل واحد يظن نفسه سيدا للآخرين، ولكنه يظل أشد عبودية منهم، كيف حدث هذا التغيير[١٠٤]؟

والحرية التى يعنيها روسو حرية معنوية أخلاقية، تتمثل أساسا فى طاعة القانون، الذى شارك المواطنون أنفسهم فى سنه، والفرد ليس حرا الا فى نطاق المجتمع السياسى، والانسان يمتلك حريته باطاعة القوانين، «فالشعب الحر يطيع ولكنه لا يسترق، له رؤساء، وليس له أسياد، يطيع القوانين، ولكنه لا يطيع الا القوانين، وهو بقوة القوانين لا يطيع البشر»[١٠٥].

وروسو هنا لم يتناقض مع نفسه حينما دافع عن الحرية التى دعا الى التنازل عنها عند توقيع العقد، ذلك لأن الفرد سيظل محتفظاً بحريته كما كان من قبل ولن يفقدها، ولكن كل ما فى الأمر أنه سيعدل من طريقة استخدامه لها، بحيث ستكون هناك طرق جديدة فى استخدام الانسان لحريته تتلاءم مع وضعه الجديد كعضو فى مجتمع سياسى متحضر[١٠٦].

ويفلسف روسو الحرية فى صيغة بلاغية بقوله : «بينما ينفر الفرس غير المروض، ويضرب الأرض برجله حينما يرى اللجام يقترب من فمه، يحتمل

الفرس المروض، بصبر السوط والمهماز، كذلك يعصى عنق الانسان غير المتحضر النير الذى يحنى له الانسان المتحضر عنقه فى غير تذمر، فيفضل الأول الحرية الأشد مشقة على الخضوع الأكثر راحة. لا تستطيع اذن أن تحكم على مؤهلات الانسان الطبيعية للحرية أو للاستعباد استناداً إلى انحطاط الشعوب المستعبدة، بل بالأحرى، استنادا الى الكفاح المستميت الذى خاضت غماره جميع الشعوب الحرة ذودا عن حريتها، أعرف .. جيداً أن الشعوب المستعبدة تميل إلى مديح السلام والأمان اللذين تتمتع بهما فى قيودها، ولكن حينما أرى تلك الشعوب التى تضحى باللذات وبالراحة وبالأموال، وبالحياة نفسها فى سبيل الحفاظ على هذه الحرية المعبودة التى يحتقرها أولئك الذين أضاعوها .. حينئذ أعلم أن العبيد غير جديرين بالتكلم عن الحرية(١٠٧).

وعلى ذلك فإن الحرية فى نظر روسو تختلف عنها فى فكر لوك، فبينما يربط لوك الحرية بالملكية، يقرنها روسو بالمساواة.

والمساواة عند روسو – أيضاً – مساواة أخلاقية معنوية، فمن واجبات الدولة أن تنشر روح المساواة بين مواطنيها، ولكن لا يجب أن نفهم بمدرك المساواة أن درجات المقدرة والثراء يجب أن تكون متساوية، بين سائر المواطنين. بل أن تكون المقدرة خالية من العنف، وألا تمارس الا بحسب الدرجة، وبموجب القوانين، وألا يخول الغنى صاحب القدرة على شراء الآخرين، وألا يجبر الفقر صاحبه على بيع نفسه الى الآخرين : ليخفف القوى من غلوائه، والغنى من جشعه، والضعيف من حقده، والفقير من حسده(١٠٨).

وايمانا منه بأن المساواة، فى جانب من جوانبها، لها علاقة مباشرة بالملكية الخاصة، وأن هذه الأخيرة صورة من صور سيطرة الانسان على الانسان، فانه يرى وجوب وضعها – الملكية الخاصة – تحت رقابه الارادة العامة، التى يجب أن تجعلها دوما محدودة ومحصورة إلى أقصى حد(١٠٩).

غير أننا نسارع فنسجل أن روسو لم يفكر اطلاقا فى اقامة مجتمع مبنى على المساواة المطلقة، بل مساواة نسبية، قصد بها أزالة الجور وتخفيف الفوارق التى تباعد بين الأكثر فقراً والأكثر غنى.

فلقد كتب فى العقد الاجتماعى : «أتريدون أن تعطوا الدولة التماسك؟ قربوا بين الدرجات القصوى ما أمكنكم ذلك، لا تقبلوا وجود الأثرياء الكبار، ولا المعوزين، لأن الحالتين مضرتان بالخير العام»(١١٠).

وقد قرر روسو أن تبادل الحرية العامة يتم بين الأغنياء والفقراء دائماً : الأولون يأخذون – يشترون – والاخرون يبيعون، ولكن روسو يعرف تماما أنه من الصعب الوقوف عند هذا الحد، فهو لا يجهل أن المساواة ستكون بذلك واهية ومهددة، ولذلك يعتمد على المشرع لكى يواجه الأمر الواقع «ولأن قوة الأشياء، تنزع دائماً إلى الاخلال بالمساواة، فان قوة التشريع يجب أن تعمل دائماً على الاحتفاظ بها»(١١١).

من هنا يربط روسو بين المساواة وبين تشريع القانون – التى هى من أهم وظائف الارادة العامة – وذلك لأن الناس جميعاً يجب أن يشتركوا فى عملية التشريع، لا فرق بين غنى وفقير ولا بين قوى وضعيف، فالشعب كله يجب أن يشارك فى تشريع القانون ولكن بشرط توفر الصفات التى حددها روسو فى المواطن الذى يكون مؤهلا للاشتراك فى عملية التشريع(١١٢).

سادساً : الارادة العامة والحكومة :

يفرق روسو بين السيادة والحكومة، فالأولى تكمن فى الشعب، أما الأخرى فهى وكيل مؤقت عنه، وعليه أن يمارس سلطاته عليها بكل أجهزتها.

فكل فعل حر – كما يقول روسو – له سببان يجتمعان لانتاجه : أحدهما معنوى، وهو الارادة التى تحدد الفعل، والآخر مادى، وهو القوة التى تنفذه،

فحينما أسير نحو هدف ما، يجب أولاً أن أريد الذهاب اليه، وثانياً أن تستطيع قدماى أن تحملنى اليه.

والجسد السياسى تحركه نفس البواعث : الارادة والقوة، الأولى تدعى السلطة التشريعية، والثانية تدعى السلطة التنفيذية[١١٣].

والسلطة التشريعية - كما سبق القول - لا تكون الا من حق الشعب[*]، ومن حق الشعب وحده، الذى يجب أن يشكل جمعية عامة من كل المواطنين لهذا الغرض، بمعنى أنها بالتحديد لا يمكن أن تفوض سلطاتها لأحد، ومن مهمامها وضع الدستور، وسن القوانين بصفة عامة، كذلك عليها أن تعين جهازا تنفيذيا هو الحكومة، أى أن للهيئة التشريعية مهمتان لا تنفصمان : سن القوانين والحفاظ عليها، ثم الاشراف على السلطة التنفيذية[١١٤].

أما السلطة التنفيذية أو الحكومة فينحصر دورها فى وضع قرارات الارادة العامة موضع التنفيذ، ومن المؤكد أنه ليس لها أن تشارك فى أعمال السيادة، فهى مجرد هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عن الارادة العامة، وصيانة الحريات المدنية، والممتلكات، ولا سلطان لها، اذ السلطان الوحيد فى المجتمع للشعب وحده، وهى مفوضة فقط لتنفيذ القوانين التى تسنها الدولة[١١٥].

ان تنفيذ القوانين، وهو العمل العام ذو الموضوع العام، والتعبير عن الارادة العامة للسيد - أى للشعب كجسم - لا يمكن أن يتم الا من خلال اعمال خاصة تستهدف مواضيع خاصة. وهذه الأعمال لا يمكن أن تصدر الا عن الارادة الخاصة لجسم خاص ومحدود العدد يعطيه روسو هذا التعريف «هو جسم

(*) احتل موضوع «الشعب» أربعة فصول من الكتاب الثانى من العقد الاجتماعى وهى الفصول من السابع إلى العاشر، وعناوينها على التوالى : «فى المشرع» ص : ٨٢-٨٦، «فى الشعب» ص : ٨٧-٨٩، «فى الشعب - تابع» ص : ٩٠-٩٢، «فى الشعب تابع» ص : ٩٣-٩٦.

متوسط قائم بين الرعايا والسيد من أجل اتصالهما المتبادل، ومكلف بتنفيذ القوانين»[116].

تلك هي الحكومة كما فهمها روسو، أو كما يريد أن يفهمها – على الأقل في أغلب الأحيان – وهو يعطي لهذا الاسم معنى ضيق، في حين أنه قبل كتاب العقد كان يعطي له معنى واسع واجمالي وهو : مجموع المؤسسات السياسية، وهو معنى ما زال صالحا منذ ذلك الحين[117].

وأعضاء هذه الهيئة يطلق عليهم الموظفون أو الملوك، أي الحكام، وتحمل الهيئة كلها اسم الأمير. ومن هنا كان أولئك الذين يذهبون إلى أن التصرف الذي يخضع بمقتضاه الشعب للرؤساء ليس عقداً، على حق الى حد بعيد – فهو ليس سوى تكليف، أو وظيفة يقوم بمقتضاها مجرد موظفين من موظفي معقد السيادة بممارسة السلطات التي يأتمنهم عليها، وهم يمارسونها باسمه، وهو يستطيع تقييدها وتعديلها واستردادها.

يقول روسو : «قد تحاول الحكومة الاستيلاء على السلطة من الشعب، وفي هذه الحالة يجد المواطن نفسه غير ملتزم بطاعتها»[118].

ان المسألة بالنسبة للحكام ليست في أن يتعاقدوا، وانما في أن يطيعوا انهم لا يقومون، في تحملهم لأعباء الوظائف التي تفرضها عليهم الدولة، بشئ أكثر من الوفاء بواجباتهم كمواطنين، وليس لهم بأي شكل الحق في المناقشة في الشروط.

ولكن ما هي اذن مؤسسة الحكومة هذه التي ليست عقداً؟ يقول روسو : انها عبارة عن عمل معقد جداً مؤلف من عملين آخرين، الأول : عبارة عن قانون يقيم جسم حكومة بهذا الشكل أو ذاك، والثاني : عبارة عن عمل خاص يقوم الشعب بواسطته بتسمية الرؤساء الذين سيكلفون بأعباء الحكومة القائمة[119].

ولكن – أيضاً – اذا كان الناس يعيشون فى سلام فما الذى يدعوهم الى اقامة الحكومة؟ يجيب روسو على ذلك بقوله : «ان الناس جميعا ليسوا على مستوى واحد من التعقل بحيث يتيح لهم العيش فى سلام، فقد يكون هناك من يراعى مصلحته الخاصة مضحيا بالمصلحة العامة، كما أنه بدون هذه الحكومة سوف ينتشر الظلم لأن كل فرد سيسئ استخدام سلطته لأنه لن يكون خاضعا لأى قانون، لأنه لا يمكن أن يقال أن جميع الأفراد سوف يكونون موافقين على جميع القوانين، أو أنها من اختيارهم، فالمجرمون مثلا لا يوافقون على القوانين التى تنزل بهم أشد العقوبات نتيجة لما اقترفوه من جرائم، ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى وجود حكومة لضبط المجتمع وتنظيم شئونه[١٢٠].

ويرى روسو أنه من الممكن تمييز ثلاث ارادات للحاكم، الأولى : تلك الارادة الفردية التى تركز على رغباته الشخصية، والثانية : الارادة المتصلة بأعمال الحاكم، وهى تركز على رغباته من حيث انضمامه الى الهيئة الحاكمة، والثالثة : ارادة المجتمع ككل التى تتجلى بأروع صورها فى الارادة العامة[١٢١].

وهذه الارادة تهدف الى تحقيق الخير للمجتمع كله من ناحية، وتهدف الى تحقيق الخير لكل عضو من أعضاء الحكومة على أنهم يمثلون جزءاً لا يتجزأ من المجتمع من ناحية أخرى[١٢٢].

ويرى روسو أن الارادة الأولى تغلبت على الارادة العامة فى حالة المجتمع الطبيعى الأول، ولكن هذه الارادة الاخيرة تتغلب على الارادة الفردية فى حالة المجتمع المتحضر[١٢٣].

ولا يمانع روسو فى اعطاء الحكومة سلطات اوسع من السلطات التى يسمح بها لوك، وذلك لثقته أن الشعب يفرض رقابته عليها، اذا ما أساءت استعمال السلطة[١٢٤].

أشكال الحكومات :

على الرغم من كل هذه المبادئ التى وضعها روسو، فانه لا يرى مانعا من أن يكون هناك أنواع عدة من الحكومات، وهو أمر أربك المحللين لأنه يتناقض مع القول بحصر السيادة فى الشعب، وهو أمر تنبه اليه روسو فقال :

«يجب قراءة هذه المقاطع بانتباه كلى، واننى لن اكون واضحا أمام من لم يكن متنبها اذ يجب علينا أن نتذكر أن بناء الدولة من جهة وتشكيل الحكومة من جهة أخرى هما أمران متميزان تماما وأننى لم أخلط بينهما مطلقا»[١٢٥].

ولا يبدو أمر التمييز بين الدولة والحكومة جديدا، فقد قال به بودان(*) من قبل معتبرا «أن السيادة هى القدرة على ايجاد القوانين، فى حين أن الحكومة هى التى تطبق هذه القوانين»[١٢٦].

وقد وافق روسو على التقسيم القديم للحكومات، ورأى أنها لا تخرج عن الأشكال التقليدية الثلاثة الموناركية والأرستقراطية، والديمقراطية، وأضاف اليها شكلا رابعاً هو الحكومة المختلطة[١٢٧].

ويرى روسو أنه ليس هناك نظام أفضل من الآخر بصورة مطلقة، بل هناك نسبيه، لأن شكل الحكم مرهون ومتعلق بالأوضاع المحلية، وأنه من الخطأ فرض شكل معين منها فى كل مكان، فقد تتحول أفضلها - أو ما يعتبره كذلك - فى ظروف معينة، إلى الأسوأ عندما تتغير الظروف[١٢٨].

وتكتسب الدولة شرعيتها - فى رأى روسو - عندما يمارس الشعب برمته - وهو صاحب السيادة - السلطة التشريعية، وبالتالى تكتسب كل حكومة شرعيتها عندما لا تنافس صاحب السيادة فى سلطاته، بل تبقى أداة فى يده لتنفيذ ارادته.

(*) قانونى وسياسى فرنسى عاش ما بين عامى ١٥٣٠ - ١٥٩٦م.

ويبين روسو أن الحكومة الديمقراطية توائم الدول الصغيرة، والأرستقراطية - توائم الدول المتوسطة، والموناركية توائم الدول الكبيرة، وذلك على النحو التالى:

الديمقراطية :

من المعروف أن الديمقراطية تعنى شكل الحكم الذى يتولى فيه الشعب كجسم ليس فقط التصويت على القوانين، وأنما يقرر ايضاً التدابير الخاصة المطلوبة من أجل تنفيذها.

ان السلطة التنفيذية تلحق هنا بالسلطة التشريعية، وهذا يعنى اندماج السلطات اى النظام المباشر المتكامل الذى يقوم فيه العدد الاكبر بكل شئ : بالأعمال الخاصة وبالأعمال العامة[١٢٩].

ومن الواضح أن روسو يفضل هذا الشكل، ويقول أنه أكمل أشكال الحكومات، بشرط ألا يوجد فيه أى نوع من الطغيان الذى لا أساس له من العقد الاجتماعى ولا من القانون[١٣٠].

ولكى تتحقق الديمقراطية يحدد روسو بعض المتطلبات التى تقتضيها قيام هذه الحكومة والمتمثلة في : اقليم صغير يسهل فيه اجتماع الشعب، ومواطنون يعرف كل واحد منهم الآخر، وبساطة الأخلاق، والمساواة بين الطبقات فى الثروات، وقلة من الترف أو لا ترف على الأطلاق.

كذلك يجب أن يتحلى هؤلاء المواطنون بالفضيلة والشجاعة، ومن ثم ينتهى روسو إلى القول بأن هذا النظام يمكن أن يسود فقط لو كان هناك شعب من الآلهه[١٣١].

ومن المعروف أن روسو كان يكره وسيلة التمثيل الديمقراطية - كما سبق وذكر الباحث - ويرى أن فكرة الممثلين هذه فكرة حديثة أنحدرت الينا من

الحكم الاقطاعى، ذلك الحكم الباطل الذى فى ظله انحدرت الانسانية ولطخ العار اسم الانسان[132].

ويبدو واضحا أن روسو وهو يتحرق شوقا إلى العالم القديم، لم يكن ليضمر الا القليل من العطف على الأنظمة الديمقراطية التى يعزى الى كتاباته فضل نجاحها إلى حد كبير[133].

الأرستقراطية :

وهى الحكومة التى تكون السلطة فيها فى يد عدد قليل من الناس، ويرى روسو أن هناك ثلاثة أنواع من الأرستقراطية : طبيعية Natural ووراثية Hereditary وانتخابية Elective، والأولى لا تناسب الا الشعوب البدائية، والثانية أسوأ الحكومات جميعاً، والأخيرة، إفضلهم، وهى الأرستقراطية بالمعنى الحقيقى[134].

وتتميز هذه الحكومة - الأخيرة - باختيار أعضائها عن طريق الانتخاب، مما يساعد على وضع الضمانات للحكم الصالح.

وتتطلب الأرستقراطية بعض الفضائل، مثل الاعتدال لدى الأغنياء، والقناعة لدى الفقراء، اذ يبدو أن المساواة الكاملة هنا فى غير محلها[135].

يقول روسو : «اذا كانت هذه الصورة من صور الحكم تقتضى قدرا معينا من التفاوت فى الثروة، فانه أمر حسن حتى تكون ارادة الأمور العامة بيد من يستطيعون أن يكرسوا لها وقتهم كله، ولكن ليس لأن الأغنياء، مفضلين على الفقراء دائماً، بل على العكس من ذلك، ينبغى اختيار بعض الفقراء للقيام بالحكم أحيانا حتى يدرك الناس أن هناك عوامل فى التفضيل أكثر أهمية من الثراء[136].

الموناركية :

يرى روسو أن الموناركية من أكثر اشكال الحكومات قوة وعنفوانا، فكل

نوابض آلة الحكم تحركها يد واحدة، وكل شئ يسير نحو هدف واحد، فليس هناك قط حركات متعارضة تدمر بعضها بعضا. انه النظام الوحيد الذى يمكن فيه لأقل جهد أن ينتج أكبر عمل[١٣٧].

الا أن روسو لا يوافق على هذا النوع من الأنظمة لأنه يؤدى مع الزمن الى ان تصبح الحكومة أقوى ممن بيده السيادة، وذلك لأن لأن الجمعية الوطنية من أجل أن تضع القوانين فانها تجتمع لفترات متباعدة، فى حين تبقى الحكومة، أى السلطة التنفيذية لها صفة الاستمرار وهذا ما يؤدى مع الزمن إلى التطاول على السلطة التشريعية وانهاء الوجة الديمقراطى للنظام[١٣٨].

المختلـــطة :

يقول روسو : «أنه لا يوجد حكم بسيط بمعنى الكلمة، فرئيس الدولة اذا كان فرداً - يمثل النظام المونارکی - فلابد له من تابعين يأتمرون بأوامره، واذا كان الحكم شعبيا - يمثل النظام الديمقراطى - فلابد له من رئيس».

كما أن هناك دائماً فى تقسيم السلطة التنفيذية تدرجامن الأعداد الكبيرة الى ما هو أصغر منها، أو العكس، فقد يعتمد العدد الكبير تارة على الصغير وقد يحدث العكس.

وأحيانا يكون التقسيم متساوياً، سواء عندما تكون الأجزاء المكونة لهذه السلطة فى حالة تبعية متبادلة أو عندما يكون كل جزء من أجزاء هذه السلطة مستقلا عن الآخر، وفى هذه الحالة يعتبر غير كامل. وهذا الشكل لا يعتبر شيئاً، لأنه لا تكون هناك أى وحدة فى الحكم وتفتقر الدولة إلى الرابطة[١٣٩].

ويرى روسو أن الحكم البسيط أفضل من المركب لسبب واحد كاف وهو أنه بسيط[١٤٠].

ويبدو أن روسو قد تأثر كثيرا بمونتسكييه، ويتضح ذلك من ايمانه بأثر المناخ والبيئة على الأنظمة، فيرى أن كل أمة يجب أن يكون لها التشريع الملائم بهاء فليس هناك دستور مطلق[١٤١].

كما أن نظام الحكم الذى فى ظله - وبدون مساعدات خارجية، وبدون محاولات مصبوغة بصبغة طبيعية، وبدون مستعمرات - يزداد المواطنون ويتكاثرون يكون يقينا أفضل الأنظمة، وأما الذى فى ظله يتضاءل الشعب ويتحلل فهو أسوأ الأنظمة[١٤٢].

وقد اعتقد روسو - مثل مونتسكييه - أن المؤسسات ليست شيئاً بدون الآداب، وأنه يجب الاهتمام باعداد المواطنين[١٤٣].

كذلك فإن المشكلة الكبرى بالنسبة الى روسو هى تأمين التضامن فى الجسم الاجتماعى. ولن يتم ذلك الا بالتربية، وبالدين، وبمثال مشترك من حب الوطن، والواجبات المدنية، وبالبساطة والفضيلة[١٤٤].

هوامش الفصل الرابع

(1) Dunning, A History of Political Theories, Vol. 3, op. cit., p. 13.

(٢) على عبد المعطى محمد، محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٥.

(3) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p.p 268 - 270.

(4) Rousseau. Social Contract (Oxford : University Press, 1948) Livre I Chap. VI, p: 99.

(5) Maxey, Politicql Philosophies, op. cit., pp. 353 - 355.

- W. Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit., pp. 444 - 446.

(6) Stephen Ellenburg, Rousseau's Political Philosophy (Press, London, 1970) p. 159.

(7) Rousseau, Social Contract, op. cit., p. 100.

(8) Ibid., p. 101.

(9) Harmon, M. Judd, Politicql Thought, op. cit., p. 306.

(10) W. Ebnestein, Great Politicql Thinkers, 3rd., ed., op. cit., p. 438.

(11) Rousseau, Social Contract, op. cit., p. xxxIII, xxxv.

(12) G. D. H. Cole, Essays in the Social Theory (London Oldbourne Science Library, 1962) pp. 116 - 117.

(13) Idib., p. 119.

(١٤) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون الي محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٤١٥.

- وكذلك: حسن الطاهر، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٥١.

(15) Ronald Grimsely, Du Contrat Social (Oxford : at the Charedon, 1972), p. 76.

(16) Ibid.. p. 28.

(17) Runkle, Gerald, A History of Wistern Political Theory (New York : The Ronald Press Co., 1968), p. 327.

(18) Ibid., p. 328.

(١٩) جان جاك شوفاليه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٤٩.

(٢٠) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٥.

(٢١) نازلى اسماعيل حسين، الشعب والتاريخ، «هيجل» (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦)، ص: ١٠٠.

(٢٢) عبد الفتاح العدوى، الديقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٥.

(23) Duguit, Souveraineté et Liberte (Paris : Sirey, 1922)pp. 48 - 85.

(24) A. Esmein, Elements de Droit Constitutionnel Francais et Comparé (Paris : Press Universitaires de France, 1927), p. 43.

(25) Lofferriére, Manuel de Droit Constitutionnel 2nd ed., (Paris : Sirey, 1947), pp. 358 - 359.

(26) Duguit, Lecons de Droit Public Général (Paris : Press Universitaires de France, 1976), p. 116.

(٢٨) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٠٧.

(29) Chister C. Maxey, Political Philosophies, op. cit., p. 351.

(٣٠) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٠٨- ١٠٩.

(٣١) سباين، تطور الفكر السياسى، جـ، مرجع سابق، ص: ٧٩٧.

(٣٢) شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ٥٠١. وكذلك: لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٠٧.

(33) John Bowle, Western Political Thought, op. cit., p. 427.

(34) Ibid,m p. 428.

(35) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., pp. 270 - 275.

(٣٦) حورية مجاهد، الفكر السياسى منن أفلاطون الى محمد عبده، مرجحع سابق، ص: ٤١٤.

(٣٧) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٩٧.

(٣٨) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٣٩) المرجع السابق، ص: ١٩٩.

(٤٠) حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٦) ص: ٢٣٤.

(٤١) المرجع السابق، ص: ٢٣٥.

(٤٢) مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٧٢.

(٤٣) المرجع السابق، ص: ٧٣.

(٤٤) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٢٥٢.

(45) Rousseau, Contract Social, op. cit., pp. 185 - 186.

(46) Ibid., p. 186.

(47) Ibid., p. 190.

(٤٨) طه بدوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٠١.

(49) Ronald Grimsley, De Contrat Social, op. cit., p. 24.

(٥٠) طه بدوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٠٢.

(٥١) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ٩٤.

(٥٢) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، الكتاب الرابع – الفصل السابع، ص: ١٤٥.

(٥٣) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ٩٥.

(٥٤) فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص: ٩٢.

(٥٥) ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٤٦.

(56) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 207.

(57) Ibid., p. 208.

(٥٨) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩٨.

(59) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 294.

(60) Ibid., p. 297.

(٦١) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩٩.

(62) Duguit, Lecons de Droit Public Général, op. cit., p. 116.

وكذلك: طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، مرجع سابق، ص: ١٤١.

(63) Duguit, Soiverainité et Liberte, op. cit., p. 79.

(64) Duguit, Lecons de Droit Public Général, op. cit., p. 117.

(65) W. Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit., pp. 448 - 449.

- F. W. Caker, Reading in Political Philosophy, op. cit., p. 643.

(٦٦) جان جاك شوفالييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٥٣.

(٦٧) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٠٥ - ١٠٦. وكذلك شوفالييه، المرجع السابق، ص: ١٥٣.

(٦٨) ويرى الدكتور علاء حمروش أن روسو قد اقترح بدلا من مبدأ فصل السلطات الاستفتاء الشعبى العام فى جميع الأمور السياسية الهامة.

- علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية (القاهرة: دار التعاون، ١٩٨٦) ص: ١٣٧ وكذلك محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٦٤- ٥٦٥.

(٦٩) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٢٤.

(٧٠) عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى، مرجع سابق، ص: ٣١٨.

(71) Rousseau, Contrat Social, op. cit., Live 2, Chap. 4.

(٧٢) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٥٠١.

(٧٣) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٩٥.

(٧٤) نفس المرجع، نفس الموضع.

(75) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p. 280.

وكذلك: لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١١٢.

(٧٦) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١١٣.

(77) W. T. Johes, Masters of Political Thought, Op. cit., pp. 281 - 282.., p. 297.

(٧٨) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٥٠٢.

(٧٩) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، المرجع السابق، ص: ٥٠٣.

(80) John W. Chapman, Rousseau, Totalitarion or Liberal? (New York : Mentor Book, 1956), p. 75.

(٨١) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١١٣.

(٨٢) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٩٣، كذلك: فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص: ٩٣.

(٨٣) عبد الحميد متولى، المرجع السابق، ص: ٣٢٢.

(٨٤) مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٧٢.

(85) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 450.

وكذلك: نجيب المستكاوى، روسو (حياته، مؤلفاته، غرامياته، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩) ص: ٣٠٥.

(86) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p. 298.

(87) René Capitant, écrits Constitutionnels, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris : Sirey, 1982), p. 198.

(88) Robert paul Wolff, Plaidoyer pour L'anarchisme, in Collection de Formation Anarchiste No. 15 (Paris : Press

Universitaires de France, 1981), p. 14.

(89) René Capitant, écrits Constitutionnels, Editions du Centre National la Recherche Scientifique, op. cit., p. 214.

(٩٠) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٤٨٩- ٤٩٠.

(٩١) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٩٢) ابراهيم دسوقي اباظة، عبد العزيز الغنام، الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٢٤٨.

(93) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 453.

(٩٤) شوفالييه، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٤٩٥.

(٩٥) نفس المرجع، نفس الموضع.

(96) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 497.

(97) Ibid., p. 498.

(٩٨) شوفالييه، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٤٩٦.

(99) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., pp. 295 - 296.

(100) Ibid., p. 297.

(101) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 499.

(١٠٢) شوفالييه، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٤٩٨.

(103) Rousseau, Contrat Social, op. cit., p. 34.

وكذلك:

مجموعة باحثين، تطور الفكر السياسي، ط٢ (القاهرة: مطابع الشروق، ١٩٩٠) ص ٥٩.

(١٠٤) ويربط روسو بين الحرية وبين كون الانسان انساناو فما دام الانسان انسانا فانه يجب أن يكون حرا، وأن فقد حريته انسانيته: «ان تخل المرء عن حريته هو تخل عن صفته كانسان، عن حقوقه فى الانسانية بل عن واجباته، فليس هناك أى تعويض يمكن التنازل عن كل شئ، اذ أن تنازلا كهذا مناف لطبيعة الانسان، وانتزاع كل اخلاقياته من أفعاله.

- روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ٣٥- ٤٢.

(١٠٥) جان نوشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٣٦.

(106) W. Ebenstein, Great Political Thinkers. op. cit., p. 444.

(١٠٧) أندريه كريسون، روسو: حياته - فلسفته - منتخبات، ترجمة نبيه صقر، ط٣ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢) ص: ١٤٤- ١٤٥.

(١٠٨) ويبين روسو أن «الميثاق الأساسى، بدلا من هدم المساواة الطبيعية، يقيم مكانها، على العكس مساواة معنوية؛ أن البشر اذ لايمكنهم أن يكونوا متساوين فى القوة أو فى العبقرية يصبحون جميعا متساوين بالتعاقد وبالحق».

روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ٦٠.

(١٠٩) حسن الظاهر، دراسات فى تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٦١- ٣٦٢.

(١١٠) جان نوشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٤٠.

(١١١) نفس المرجع، نفس الموضع.

(١١٢) وضع روسو بعض الشروط فى الشخص الذى يمكن أن يشارك فى صنع القوانين، وهذه الشروط هى: أن يكو قد وصل الى سن الرشد، وأن يكون فى كامل قواه العقلية، وأن يكون ذكرا، ومن حق الأفراد أن يلجأوا الى القانون حينما يريدون ذلك، ولو حدث وانتهك الفرد القانون فانه يحوم لفترة من الوقت من حقه فى المشاركة فى صنع القوانين.

- J. G. Merquior, Rousseau and Weber (London : Routledge and Regan, 1980), p. 22.

(١١٣) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١٠٥.

(١١٤) حسن الظاهر، دراسات في تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٦٣.

(١١٥) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٣١٤.

(١١٦) روسو، العق الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١٤٣.

(١١٧) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٥٠٣.

(١١٨) روسو، العقد الاجماعي، مرجع سابق، ص: ١٤٣، وكذلك:

- J. Bowle, Western Political Thought, op. cit., p. 427.

(١١٩) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٥٠٣.

(120) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p. 306.

(١٢١) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٣١٤.

(122) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p. 300.

(١٢٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٣١٥.

(١٢٤) بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، المدخل الى علم السياسة،مرجع سابق، ص: ١٠٦.

(١٢٥) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٤٨.

(١٢٦) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، المرجع السابق، ص: ٢٤٨.

(١٢٧) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٣١٥.

(١٢٨) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١١٦.

(١٢٩) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٥٠٩.

(١٣٠) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢١٥.

(١٣١) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ٧٢- ٧٣، وكذلك:

- W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., pp. 302 - 303.

(132) J. Bowle, Western Political Thought, op. cit., p. 420.

(133) Idib., p. 451.

(١٣٤) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٥٧.

(135) Andrew Hocker, Political Theory Philosophy, Ideology, Science (New York : The Macmillan Co., 1961), p. 219.

(136) Idib., p. 298.

(١٣٧) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٥١٠.

(١٣٨) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٤٩.

(١٣٩) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٦٥.

(140) W. T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p. 309.

(141) J. Bowle, Western Political Thought, op. cit., p. 452.

(142) Idib., p. 453.

(١٤٣) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٣٧.

(١٤٤) نفس المرجع، نفس الموضع.

فكر روسو من منظور نقدى

تجلت الأصالة الحقيقية فى فكر روسو فى تقديمه لنظرية الارادة العامة، التى تعتبر حلا شافيا لقضية التوفيق بين المصالح الفردية ومصالح المجتمع ككل، كذلك ظهرت هذه الأصالة فى اهتمامه بقضية الحرية الفردية فى مواجهة السلطة السياسية، والأخطار التى يمكن أن تنشأ عن التطرف فى أى منهما، فالفرد فى اطار نظرية الارادة العامة لايطيع الا نفسه، أى أنه يطيع القوانين التى وضعها بنفسه، وفى هذا يجد حريته الحقيقية (كما سبق الذكر أكثر من مرة).

غير أن هذا لايمنع من القول بأن هذه النظرية - شأن غيرها من النظريات - لاتعلو على النقد - وتتمثل أهم الانتقادات الموجهة اليها فيمايلى:

١ - ان نظرية الارادة العامة عند روسو قد بنيت على أساس فكرة العقد الاجتماعى، وفكرة العقد الاجتماعى - كما هو معروف - فكرة خيالية لاتجد لها أى سند من الواقع، ففلاسفة العقد الاجتماعى يقولون ان هذا العقد هو الأساس الأول للمجتمعات المدنية، ومع ذلك لم يقدموا أى مثل تاريخى لمثل هذا الاتفاق، فالتاريخ لم يعطنا أى مثال لدونة نشأت عن طريق العقد، لاسيما وأن حالة الانسان فى الأزمنة الأولى كانت حالة همجية، وكانت فكرة العقد هذه بعيدة عن خياله فى هذه العصور. حتى أن روسو نفسه لم يذكر لنا فى كتبه عن العقد الاجتماعى أية حقيقة علمية وصل اليها عن طريق البحث العلمى التاريخى، بل هو مجرد افتراض ميتافيزيقى يمكن عن طريقه تحقيق أهداف وغايات معينة.

٢ - ان نظرية العقد - وما ترتب عليها من قول بالارادة العامة - غير متصورة لعدم امكان رضاء جميع الأفراد، والرضا ركن أساسى فى العقد.

كما أن الرضا فى مسألة الالتزام السياسى، أى فى مسألة الالتزام بالخضوع للسلطة يتعين ايضاحه فى هذا المقام.

ذلك أن الرضا ليس منشئا للسلطة، بل مقررا لها ومعترفا لها بالشرعية فحسب، أى أن الرضا ليس بالشرط اللازم لقيام السلطة ابتداء، بل هو شرط لبقائها واطرادها، أو بعبارة أخرى لفاعلية قراراتها ونفاذها، فاذا كان أساس الخضوع للسلطة هو اعتقاد فى الصلاحية لايفاء مقتضيات الصالح المشترك فان دور الرضا هو التصديق على توافر تلك الصلاحية لدى القائمين بالحكم[1].

كذلك فان القول بوجود قبول ضمنى لشروط العقد فيه خطورة، اذ سيترك الحاكم حرا فى تحديد شروط العقد، مما قد يؤدى الى الاستبداد، ثم ان الحريات والحقوق السياسية لايصح أن تكون محلا للعقد.

٣- ان المعلومات والشواهد التاريخية التى جمعها علماء الاجتماع والأنثروبولوچيا تؤكد أن العقد لم يكن بداية المجتمع، كذلك لوحظ أن نظرية العقد الاجتماعى هى فى حقيقة الأمر نظرية ميكانيكية، فالدولة ليست نظاما صناعيا ينشأ ميكانيكيا عن طريق العقد، فالنظم السياسية هى فى حقيقة الأمر نظم طبيعية تنمو وتتطور أساسا، والدولة - كما يقول أرسطو - أحد هذه النظم الطبيعية[2].

٤- قامت نظرية العقد على افتراض وهمى خاطئ - ألا وهو أن الفرد كان يحيا حياة عزلة قبل قيام الجماعة. وهذا غير صحيح لأن الانسان بطبعه كائن اجتماعى، ولايطيق حياة العزلة.

٥- يرى الكاتب بلنتشلى «أن نظرية العقد تنطوى على آراء خطرة على الدولة، اذ أن كثيرا من المؤمنين بهذه النظرية يؤمنون بأن للشعب حقا مطلقا فى الثورة، وهذه أفكار هدامة تؤدى الى القضاء على المجتمع بأسره[3].

٦- النظرية غير منطقية، لأن الحرية لايمكن أن تتحقق فى حالة الفطرة الأولى،

كما يزعم القائلون بهذه النظرية، اذ أن الحرية تستوجب وجود حقوق أما فى حالة الفطرة الأولى فلم يكن هناك حق الا باستعمال القوة.

٧- تقرر النظرية أنه بواسطة العقد انتقل الأفراد من حياة الفطرة الى حياة الجماعة، أى أن العقد هو الذى أنشأ الجماعة، مع أن فكرة القوة الالزامية للعقد لاتوجد الابوجود الجماعة وقيام سلطة بها تحمى العقود وتطبق الجزاءات اللازمة لضمان احترامها. ومن ثم فليس من المقصود أن يكون العقد الذى يحتاج الى حماية السلطة هو نفسه الذى يقيم هذه السلطة.

هذا بالنسبة لفكرة العقد الاجتماعى التى قامت على أساسها نظرية الارادة العامة، أما بالنسبة لنظرية الارادة العامة فيتمثل نقدها فيمايلى:

١- رأى روسو أن صاحب الحق فى اصدار الأوامر - أى صاحب السيادة - ليس أفراد الأمة، وانما هو الارادة العامة باعتبارها شخصا معنويا له كيان مستقل عن الأفراد الذين يكونونها. ولكن روسو لم يبين كيف توجد الارادة العامة كشخص معنوى له ارادة خاصة به متميزة عن ارادات الأفراد الذين تتكون منهم، ولهذا جاءت فكرة روسو عن الارادة العامة مبهمة وغامضة، ولم يوضح كيفية تطبيقها عمليا، خاصة بعد أن رفض الجمعيات التمثيلية والنيابية.

ثم انه لايوجد - كما يقول Doyes - بالنسبة لأى مسألة، ارادة عامة، وانما يوجد فقط ارادة الأغلبية من أولئك الذين يملكون أكبر قوة سياسية فى الأمة(٤).

٢- كان روسو يقصد بالارادة العامة، الارادة التشريعية أو ارادة الناخبين، كما ميز روسو بين ثلاث ارادات للحاكم، الأولى: تلك الارادة الفردية التى تركز على رغباته الشخصية، والثانية: الارادة المتصلة بأعمال الحاكم، وهى تركز على رغباته من حيث انضمامه الى الهيئة الحاكمة، والثالثة: ارادة المجتمع ككل

التى تتجلى بأروع صورها فى الارادة العامة[٥]. وهذا خلط منه بين الارادات.

٣- اذا كان روسو قد رأى أنه خلال العملية التى يتم بها الوصول الى قرار جماعى، توجد دائما الفرصة لكى يعدل كل فرد من موقفه ويغير من اتجاهه وفكره بحيث لايكون مركز الاهتمام بالنسبة له هو محاولة جذب الجميع الى محوره، بل محاولة التوصل الى حل يرضاه الجميع ويوافقون عليه[٦]. فان الباحث يرى أنه ينبغى أن نبدى تحفظا على جانب كبير من الأهمية. فالارادة العامة بهذا المعنى لاتتوفر الا فى ظل شروط معينة:

أولاً: أن تكون المناقشات وجها لوجه، أى أن تكون مباشرة بحيث يعطى كل فرد الفرصة كاملة لعرض وجهة نظره، وطرحها على بساط البحث، توصلا الى وضعها فى الاعتبار عند اتخاذ أى قرار جماعى.

ثانياً: أن يتوفر حسن النية وصدق الطوية، فى جميع الأفراد حتى تكون عملية التعديل والتوفيق من الأمور الممكنة الحدوث.

ثالثاً: ألا توجد بين الأفراد خلافات مذهبية خطيرة، أو انقسامات أساسية تجاه المسائل الخلقية والأمور المعنوية، بحيث يكون امتصاصها فى قرار عام واحد داخلا فى نطاق المتعذر أو المستحيل.

ويبدو أن أهمية هذا التحفظ تتجلى فى النتيجة المترتبة عليه، فهذه الشروط لاتتحقق الا فى المجتمعات الصغيرة، حيث يكون اتصال الأفراد بعضهم ببعض اتصالا مباشرا، يتيح لكل منهم فرصة التعرف على أفكار الآخر وميوله ومصالحه ويسهل امكانية تعاطف الكل على الكل، فتصبح عملية التوفيق والمصالحة بين الآراء المختلفة والمصالح المتناقضة ممكنة ميسورة.

ولاشك أنه اذا كان من الممكن تحقيق ذلك فى الديمقراطية اليونانية القديمة التى كانت تتخايل فى ذهن روسو عندما كتب «العقد الاجتماعى» فان

تحقيقها الآن فى مجتمعات القرن العشرين المكتظة المترامية قد يكون صعبا ان لم يكن مستحيلا.

فالاحتكاك الفكرى المباشر لا وجود له، ومن ثم فلا أمل فى التوصل الى قرار يرضى الجميع، ويعكس صورة أفكارهم بشكل من الأشكال.

وقد يقال أن الدول الديمقراطية تستطيع دائما التوصل الى تشكيل الارادة العامة، وذلك عن طريق المناقشات وتبادل الآراء بواسطة الاذاعة والصحافة والمؤسسات البرلمانية المختلفة.

بيد أن الذى لاخلاف عليه هو أن القرار الذى يتم التوصل اليه بالاحتكاك الفكرى المباشر غير القرار الذى تتمخض عنه المناقشات التى تدور بطول الأمة وعرضها عن طريق الأجهزة ووسائل الاتصال غير المباشر. ففى الغالب الأعم لاتدور هذه المناقشات غير المباشرة من أجل الوصول الى اتفاق، بل من أجل الحصول على تأييد أغلبية الجماهير.

ولقد أجمل جوزيف شومبيتر Joseph Schumpeter أسباب تعذر وجود ارادة عامة فى المجتمعات الحديثة فى عدة نقاط نوجزها فيمايلى[٧]:

أولا– ان نظرية الصالح العام – كما سيأتى الحديث(*). نظرية غير صائبة، لأن اتفاق الأمة بجميع طبقاتها وطوائفها على هدف معين أمر بعيد المنال لعدة أسباب أبرزها:

أ– أن هناك مصالح فردية وطائفية وطبقية تتصادم بشكل مباشر مع مفهوم الصالح العام.

ب– بالنسبة للأفراد والطوائف لابد أن يعنى الصالح العام أشياء مختلفة حتى لو افترضنا وجوده.

(*) النقد رقم ٢١.

جـ- ان الاختلاف واقع لامحالة بشأن الطريقة التى يمكن بها تحقيق الصالح العام.

ومن ثم فان نظرية الارادة العامة تتهاوى بالضرورة التى لامحيص عنها، لأن افتراض وجود صالح عام قائم على افتراض آخر هو وجود ارادة عامة تسعى اليه وتتوخاه، وما دامت نظرية الصالح العام محل شك كبير، فلابد اذن أن تكون نظرية الارادة العامة محل شك مماثل، ان لم يكن أقوى.

وطبقا لكلام «شومبيتر» أنه حتى لو سلمنا بوجود «صالح عام» فان الاختلاف يقع بين الأفراد والجماعات، إما حول تفسير مفهومه أو حول الوسيلة التى يجب أن تتبع لتحقيقه.

وهذا الاختلاف هو بالطبع من أقوى الأدلة وأدمغها على انعدام الارادة العامة التى تقوم على أساس الاتفاق بين الجميع على وجه من الوجوه.

ثانياً: يرى «شومبيتر» انه على افتراض أن آراء أفراد الأمة تكون فى بعض الظروف من القطع والاستقلال بحيث يمكن أن تشكل المادة الخام اللازمة لتكوين ارادة عامة، فانه من المستحيل أن تعبر هذه الارادة تعبيرا صادقا عن حقيقة ماتريده الأمة.

والسبب هو أن تصارع الارادات الخام، أى اختلاف الارادات الفردية، يجعل من غير الممكن خلق كل متجانس موحد.

كما أن عملية التوفيق بين هذه الارادات، وان كانت ممكنة فى بعض الظروف، الا أنها فى أغلبها تكاد تكون متعذرة ومستحيلة.

فمسألة مثل مسألة الحرب والسلام، اذا وجه الى أى شعب سؤال بخصوصها -- عما اذا كان الشعب يريد الدخول فى حرب أم لا -- لانقسمت الآراء حول السؤال انقساما خطيرا، وتصدعت الارادات الفردية، تصدعا لايمكن رأبه. فى

حين أن أى ديكتاتور يستطيع حسم هذه المسألة على نحو قد يحظى برضاء جميع المواطنين أو غالبيتهم.

ثالثاً: يرى «شومبيتر» أن مايسميه الديمقراطيون الكلاسيكيون «ارادة الأمة» ليس فى حقيقة الأمر غير ارادة الساسة المحترفين، وهو يعلل ذلك بأن الجماهير معرضة دائما لتأثير الدعاية، فضلا عن الالحاح بها. وتتجلى هذه الحقيقة فى أخص القضايا، والمسائل التى تهم الفرد بشكل مباشر(*).

واذا كان تأثير الدعاية واضحا فى هذه المجالات التى يعيش الفرد فى وسطها، ويلامس دقائقها ملامسة قوية، فلاريب فى أنه يكون أوضح فى المجالات الفكرية والمذهبية والسياسية، حيث لايمكن ضمان استثارة اهتمام الجميع، كما لايمكن ضمان قدرة كل فرد على تكوين رأى خاص به فى كل قضية تعن له أو تعرض عليه.

ومن هنا فان تصارع الارادات ينحصر أساسا بين الساسة والمذهبيين، وتتحدد المناقشات التى تدور بينهم فى غرض واحد، هو الحصول على تأييد أغلبية الجماهير غير المكترثة. وليس القصد منها، كما يزعم أنصار الديمقراطية الكلاسيكية، التوصل الى تكوين رأى عام، أو ارادة عامة، تساهم فى دفع الأمة الى طريق واحد وغاية واحدة.

وحتى لو فرض أن ارادة عامة يمكن أن تشكل عن طريق المناقشات العامة بين الساسة والمفكرين فهذه ليست فى الواقع ارادة أصيلة، بل هى ارادة مصطنعة، لاتمثل حقيقة ما تريده الأمة، بل قدرة الساسة على الاقناع وكسب الأنصار والأتباع.

(*) وعلى هذه الحقيقة يعتمد التجار والمنتجون فى الدعاية لبضائعهم ومنتجاتهم، فمن طريق الدعاية يستطيع هؤلاء اقناع جمهور المستهلكين بشراء معروضاتهم بواسطة التأثير فى رأيهم حتى فى الأشياء التى يلازمونها ملازمة، ويتصلون بها بصورة مباشرة.

رابعاً: مع افتراض عدم وجود تكتلات سياسية تحاول التأثير على المواطن العادى، فانه فى الشئون السياسية، لايستطيع هذا المواطن أن يكون لنفسه رأيا خاصا قائما على الدراسة والبحث والمشاهدة الحصيفة - ولكنه فى الغالب يقع تحت تأثير الدوافع الشخصية العجولة وعدم الاحساس بالمسئولية، لأن الاحساس بالمسئولية ينشأ عادة من الممارسة والتصدى الفعلى للمشكلات[٨].

٤- يرى الدكتور فتحى عبد الكريم أنه على فرض وجود الارادة العامة للأمة، فان أحدا لم يستطيع أن يبين أن هذه الارادة هى صاحبة السيادة، بمعنى أن لها الحق فى اصدار أوامر الى الأفراد[٩].

فالارادة الجماعية كما يقول أصحاب النظرية أسمى وأعلى مرتبة من الارادات الفردية، وهذا القول صحيح اذا نظرنا الى الارادة الجماعية من حيث قوتها. أما اذا نظرنا اليها من حيث صفتها، فان ذلك القول يضحى غير صحيح، لأن الارادة الجماعية ليست سوى مجموع الارادات الفردية، واتفاق هذه الارادات الفردية على أمر معين بحيث تكون ارادة جماعية، لايؤدى الى تغيير فى طبيعتها، ولايمنحها صفة جديدة لم تكن لها من قبل. فهى دائما ارادات انسانية فى مواجهة ارادات انسانية أخرى. ولم يبين أنصار النظرية كيف يؤدى اجتماع الارادات الفردية الى خلق صفة جديدة للارادة الجماعية تؤدى - قانونا - الى أن تفرض هذه الارادة أوامرها على الارادات الأخرى المخالفة لها، وأنه بفضل تلك الصفة يكون لتلك الارادة - ليس فقط القوة - ولكن حق الأمر، بحيث تصبح أوامرها مشروعة، ولها واجب الطاعة لأنها صادرة عنها.

والواقع أن الارادة العامة للأمة ليست سوى ارادة الأغلبية، فلماذا يكون لـ٦٠٪ من مجموع الأفراد الذين يكونون الجماعة السياسية الحق فى أمر الـ٤٠٪ المخالفين لهم؟

٥- ان السيادة عند روسو مطلقة لاترد عليها أية قيود حتى وان حاول هو -

فى الكتاب الثانى فى الفصل الرابع «حدود السلطة السيدة» - فلن يفرض عليها قيودا لايمكن لها تجاوزها يسميها «بالاتفاقيات العامة».

فالسيادة فى جوهرها وحسب معناها الأصلى هى السلطة العا ا الآمرة، وهذه السلطة، سلطة مطلقة غير محدودة ولاترد عليها قيود[١٠].

وقد المح دوجى الى خطر ذلك مبينا أن الأخذ به يؤدى الى انكار كل محاولة لاخضاع الدولة للقانون بصورة جدية.

فروسو وان كان قد نقل السيادة من الملك الى الأمة الا أنه ظل مخلصا لفكرة السلطان المطلق.

ولئن أقام روسو أساس نظريته على فكرة العقد الاجتماعى، الا أنه كان يرى أن الأفراد ينزلون بالعقد عن كل حقوقهم، - للمجموع - دون تحفظ. والغريب أن روسو لم يكن يرى أن هذا النزول من حانب الأفراد عن كل حقوقهم يمكن أن يؤدى الى فقدانهم نهائيا لحرياتهم وحقوقهم لأنهم - فيما يرى - سوف يستعيضون عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى أقاموها.

وهو يدلل على ذلك بقوله: أنه لما كان النزول كليا فهو متساو بالنسبة لجميع الأفراد، وبالتالى فان المساواة الطبيعية بين الأفراد ستظل قائمة، وما دامت المساواة قائمة فستكون الحرية كذلك، لأنه لن يتعدى أحد على الآخر دون أن يسئ فى نفس الوقت الى نفسه والى المجموع.

ولقد ظن روسو أنه بهذا التدليل يمكنه أن يرفع التعارض بين نظريته فى الدفاع عن الفرد وحقوقه، ونظريته فى الاعتراف بما للجماعة - صاحبة السيادة - من سلطان لاحدود له، مؤسسا ذلك على أن اطلاق سلطان الجماعة لايتعارض مع حريات الأفراد، لأن الجماعة - فى نظره - شخص معنوى لايخضع فى تصرفاته للنزوات والميول، بل يخضع للعقل، ولأن الأفراد اذ ينقلون الى الجماعة حقوقهم الطبيعية فسيستردونها حقوقا مدنية، فيكسبون بقدر

ماخسروا، بل ان الحقوق التى يكسبونها بالدخول فى الجماعة ستكون حقوقا حقيقية يميزها - روسو - عن الحقوق الطبيعية ماتتمتع به من حماية السلطة العامة[١١].

وهذا التفسير من جانب روسو ليس مقنعا، ولايمكن أن يرفع التناقض الموجود فى نظرياته، وكذلك فقد انقسم قراؤه بين تيارين: فالبعض يعده من دعاة المبادئ الحرة والحقوق الفردية، بينما استعان آخرون بأفكاره عن الارادة العامة فى تدعيم فكرة السلطان المطلق للدولة[١٢].

ولاشك أن روسو كان فرديا، ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن المذهب الفردى يؤدى بالضرورة - وكنتيجة طبيعية - الى نتائج حرة، وأنه بذلك يؤدى الى اقامة حكومة حرة. ويكفى أن نفتح العقد الاجتماعى لنرى كيف أن روسو يضحى بلاتحفظ بحقوق الفرد فى سبيل سلطة الدولة.

والذى لايقرأ الا الفصل الرابع من الكتاب الثانى من العقد الاجتماعى يظن أن روسو يعترف بأن الفرد يستطيع أن يحتفظ بجزء من حقوقه الطبيعية التى تحد من سلطة الدولة.

فالفصل - كما سبق أن ذكر الباحث - بعنوان «فى حدود السلطة السيادية» ونقرأ فيه: «من المتفق عليه أن كل مايتنازل عنه الفرد من حرية هو فقط الجزء المهم للمجتمع «ولكن سرعان مايتبدد هذا الظن حين نجده يسرع الى القول بأنه «يجب الاعتراف بأن صاحب السيادة وحده هو قاضى هذه الأهمية»[١٣]. أى أنه هو الذى يحدد وحده الجزء الهام من الحريات الذى يتعين النزول عنه الى المجتمع.

كما يقرر روسو أيضا أن سيادة الدولة التى بغير حدود تترك سلطان الفرد سليما لايمس، لأنه بالعقد الاجتماعى الذى ينشئ الارادة العامة فان الأفراد بطاعتهم لهذه الارادة انما يطيعون أنفسهم، وكلما كانت هذه الارادة العامة قوية كلما كان الأفراد أنفسهم أقوياء.

ويرى دوجي أن هذا الكلام غير منطقي لأن «تأكيد سيادة الارادة العامة بلا حدود هو تأكيد لسلطان الفرد بغير قيود»[١٤].

فروسو يظن أنه لاضير من أن تكون للارادة العامة سلطة مطلقة، اذ لاخوف من إستبدادها، ولكننا - كما يقول الدكتور عبد الحميد متولي - اذا رجعنا الى التاريخ لوجدنا أمثلة كثيرة على استبداد واقع من جانب الهيئات النيابية نفسها.

ففي النظام الديمقراطي نجد أن الحزب صاحب الأغلبية هو الذي يحكم، ومعلوم أن النزعة الحزبية لدى الأغلبية تدفع الى القيام بأعمال استبدادية ضد خصوم الحزب. اذن هذه النظرية لاتكفل منع الاستبداد أو الاستئثار بالسلطة المطلقة لأنه ليس من شأنها أن تهدف الى وضع قيود أو حدود على سلطان السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية[١٥].

٦- رأى روسو أن السيادة واحدة ولاتقبل التجزئة[١٦]. وقد انتقد دوجي هذه الخاصية - وماترتب عليها من نتائج - ورأى أن هذا الوصف لحق السيادة يجعل من العسير تفسير ظاهرة الدول الاتحادية، اذ من المعلوم أن هذه الدولة تقوم على فكرة السيادة المركبة[١٧].

٧- يرى روسو أنه كما تعطى الطبيعة كل انسان سلطة مطلقة على أعضائه، كذلك يعطى الميثاق الاجتماعي للجسد السياسي سلطة مطلقة على جميع أعضائه[١٨].

وقد شبه روسو هنا الكائن السياسي الذي خلقه بالكائنات الآدمية، وسوى بينهما في الحكم، ولكنه لم يتصور أن تمتع صاحب السيادة بسلطة مطلقة قد يجعله يستبد بهذه السلطة، خاصة حينما تكون له مصلحة مغايرة لمصلحة الأفراد المكونين له.

٨- ان نظرية الارادة العامة فضلا عن أنها لايمكن تبريرها، فانها خطر على الحرية، وذلك لأنه بمجرد الاعتراف بالمبدأ الذي يذهب الى أن سلطة الأمر

مشروعة فى ذاتها بحسب مصدرها، فان ذلك سوف يؤدى بالضرورة الى اعتبار أن هذه السلطة غير محدودة والطاعة لها واجبة فى كل حالة لأن أوامرها هى التعبير عن حق شرعى فى الأمر، فالطاعة تجب لها ليس بسبب ما تأمر به ولكن بسبب طبيعتها.

وفى هذا يقول روسو: «الارادة العامة صاحبة السيادة والفرد فى خضوعه لهذه السيادة يظل حرا، ذلك أنه لما كانت الارادة العامة مكونة من الأفراد، فان الفرد عندما يطيعها فانه لايطيع سوى نفسه، وما دام يطيع نفسه فانه يظل حرا».

ويضيف روسو: «لما كانت الارادة العامة لاتتكون الا من أفراد فانه لايكون لها ولايمكن أن يكون لها مصلحة تعارض مصلحتهم، ونتيجة لذلك فان الارادة العامة - صاحبة السيادة - ليست فى حاجة الى ضمانات فى مواجهة الرعايا، لأنه من المستحيل أن يقصد الجسم الواحد الاساءة الى أعضائه[19]».

ويعترض دوجى على ذلك بقوله: «ان الارادة العامة هذه تعبر عن نفسها بالضرورة بأغلبية وبأقلية. ونتيجة لذلك فانه عندما يقال أن الأفراد الذين يساهمون فى تكوين هذه الارادة العامة لايطيعون الا ارادتهم هم، فان هذه القول لايكون حقيقيا، ذلك أنه يوجد أغلبية وأقلية، وأن الأغلبية هى التى تفرض ارادتها على الأقلية، وهذا مالم يفسره روسو[2]».

كذلك فان كل من يتولى السلطة التشريعية العليا فى أية دولة، يجب أن يكون ملزما بأن يحكم على أساس قوانين ثابتة قائمة موضوعة ومعروفة لدى الشعب، مستعينا فى ذلك بقضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل فى الخصومات بناء على هذه القوانين، ومستخدما لقوى الجماعة من أجل تنفيذ تلك القوانين، وكل ذلك يجب ألا يتجه الانحو غرض واحد هو أمان الشعب وسلامته وخيره العام.

٩- رأى روسو أن الارادة العامة ارادة أخلاقية، ولكن لكى تكون الارادة

العامة أخلاقية يجب أن تكون منبعثة من عواطف الحب والاخلاص، وروح الكرم والعدالة والتضحية والايثار، وسائر المبادئ الخلقية، والمثل العليا. بل يجب أن تتبدى هذه الارادة قوية ناصعة، فى مرآة الأمانة والوطنية، وأن تتصف بالمرونة القادرة على استيعاب رأى كل الأفراد الداخلين فى تكوين الدولة.

وعلى هذا الاعتبار يجب أن لاتكون الارادة العامة سيفا على رقاب الأقلية، بل حارسا يحمى حقوقهم، ويصون مصالحهم، وعلى الجملة يجب أن تستوعب هذه الارادة جميع الأهداف والتقاليد، التى يتعرف عليها جميع المواطنين بلا استثناء، على اختلاف أهوائهم ومشاربهم وهذا مايصعب تحقيقه.

ولقد أثبتت الحياة العملية لرجال الفكر، أن الانسان كثيرا مايعمل بدافع من أهوائه الشخصية. كما أن تعقد ظروف الحياة الحضارية والسياسية والاجتماعية، قد عمل على خلق وسائل اعلامية كثيرة، تؤثر على تشكيل الرأى العام، وتكون قادرة على افساد كل قرار أخلاقى للفرد، أو لأغلبية الأفراد، أو للأقلية الممثلة لها. هذه المؤثرات الاعلامية فى الحضارة الحديثة، قد أبعدت الانسان عن صوت الضمير، والواجب، عن صوت الحق والخير[٢١].

١٠ - رأى روسو أن الارادة العامة معصومة من الخطأ، فهى على صواب دائما، ولكن ما علاقة هذا الصواب المطلق، بالأحكام العديدة وربما المتعارضة؟ ومن الذى له الحق فى تقرير ماهو صواب؟

لقد أنتجت محاولات روسو فى الاجابة عن هذه الأسئلة، تناقضات ومراوغات متنوعة - على حد قول سباين - فأحيانا يقول أن الارادة العامة تتناول مسائل عامة فقط، ولاتتناول أشخاصا ولا أعمالا خاصة، ولكن هذا يتناقض مع تأكيده على أن الارادة العامة نفسها تحدد مجال الحكم الشخصى.

وأحيانا يريد أن يجعل الارادة العامة معادلة لقرار تتخذه الأغلبية، لكن هذا قد يتضمن أن الأغلبية دائما على صواب، وهو أمر لم يؤمن به قطعا، وأحيانا أخرى

يتحدث كما لو كانت الارادة العامة ثبتت نفسها بطريقة آلية بأن جعلت اختلاف الآراء يلغى بعضها بعضا، أنه تبلور الى حد القول أن للمجتمعات - الدول أو الأمم - خاصية غامضة لتمييز سيادتها ومصيرها المقدر المحتوم[٢٢].

١١- ان نظرية الارادة العامة عند روسو، هونت كثيرا من أهمية الحكومة، اذ أن السيادة تخص الشعب باعتباره شخصية مشتركة، فى حين أن الحكومة ماهى الامجرد وسيط له سلطات مفوضة يمكن سحبها أو تعديلها وفقا لما تمليه ارادة الشعب.

فالحكومة ليس لها حق دخول ثابت أيا كان، ولكنها ذات وضع شرعى فقط باعتبارها لجنة. وقد ارتأى روسو ذلك حتى يستبعد أى شكل من أشكال الحكم التمثيلى، نظرا لأنه لايمكن تمثيل سيادة الشعب.

ومن ثم يكون الحكم الحر الوحيد ديمقراطية مباشرة يستطيع فيها المواطنون أن يوجدوا فعلا فى اجتماع المدنية.

وبصرف النظر عن اعجاب روسو بدولة المدينة، فليس واضحا تماما السبب الذى من أجله يقصر الارادة العامة على هذا النوع من أسلوب التعبير، فاعتقاده كان بغير شك أن نظرية الارادة العامة تحد من هيمنة السلطة التنفيذية، ولكن هذا وهم، اذ برغم أن الشعب له كل السلطة، فان الشخصية المشتركة لايمكنها بصفتها هذه، أن تعبر عن ارادتها أو تنفذها.

ان أقلية حسنة التنظيم، زعماؤها على اقتناع بإلهامهم الخاص، وأعضاؤها يفكرون بدمائهم - كما يقول سباين - قد تثبت أنها أداة كاملة تقريبا للتعبير عن الارادة العامة[٢٣].

ان الذى يقرأ كتاب «العقد الاجتماعى» يلمس من غير عناء أن روسو يعتقد والفخر يملأ جوانبه أنه اذ ميز بين الحكومة وصاحب السيادة جاعلا منها مجرد تابع له يستطيع أن يعزله كلما شاء، قد ابتدع فكرا وصور نظاما اذا لاذ الناس به حصنوا حرياتهم من الاستبداد والطغيان.

ولكن روسو اذ أمّن المواطن في دولته من استبداد الحاكم تركه في ظل حكومته المثالية - الديمقراطية - يئن تحت نير طغيان «الكل» ذلك الطاغية المتهوز الذى لايملك أحساسا بالمسئولية.

ان الأمر مع ذلك الكل يوضح أنه ليس هناك من مسئول معين، ومن ثم فلامسئولية، بينما مع الفرد المطلق، المسئولية واضحة المعالم، فالانفراد بالسلطة ذاته تحديد للمسئولية والحاكم المنفرد ان طغى فانه لابد وأن يتحمل وحده مسئولية عمله. أما الكل اذا طغى فهو جمع لاتلتصق فيه المسئولية بشخص ما بذاته.

وهكذا يخلق روسو بنظريته في الارادة العامة دولة صاحب السيادة فيها غير مسئول بقدر ما هو مطلق، ومن ثم فلا حرية ولا أمن، انه قد خلق «كلا» سيدا مطلقا، على أشلاء أحرار أصبحوا له عبيدا متساوين.

١٢- رأى روسو أن طاعة الارادة العامة واجبة، حيث هى التعبير عن الحرية الأخلاقية للفرد، فاذا ما رفض الفرد - أو الأقلية - الطاعة فقد يضطر اليها بالقوة، وذلك لايعنى سوى مجرد اجبار الفرد على أن يكون حرا[٢٤].

ولكن روسو لم يكن يدرى وهو يتحدث بذلك أنه يضع سلاحا فى يد الذين قدسوا الدولة فى العصر الحديث من فلاسفة أمثال هيجل وبوزانكيت، وحكام أمثال هتلر وموسولينى وفرانكو.

ولعل ما كان يدور فى خلد روسو هو أن الفرد يرى فى القانون بوجه عام المستوى الذى يجب أن يرتفع اليه فى سلوكه تجاه الآخرين، ولكنه قد تسول له نفسه عدم الالتزام بالقانون، فتكون القوة التى ترده الى جادة الصواب نابعة من احساسه بما هو حق وواجب[٢٥].

بيد أنه يمكن الرد على هذه الدعوى بأنه مع القوة تنعدم التلقائية، فاذا أجبرت القوة المادية انسانا على الامتثال للقانون، فان هذا الامتثال يقع بحكم

القوة، لايوحى من اختياره الحر، فبديهى أنه لاحرية فى ظل القوة ولا اختيار مع الجبر.

وأقوى من هذا دحضا لكلام روسو هو أنه: ماذا يحدث اذا افترضنا أن الفرد لايعترف بأن القانون هو المستوى الذى يجب أن يتشبث به فى سلوكه ازاء الآخرين، وأنه يعترض عليه لأسباب خلقية هو مقتنع بها كل الاقتناع؟ مثال ذلك قانون الدعارة أو قوانين الاضطهاد العنصرى، فى البلاد التى تنتهج سياسة التفرقة بين الأجناس.

فقد يرى بعض الأفراد أن هناك من الأسباب القوية مالايجعلها على استعداد للرضوخ لهذه القوانين، ومن ثم على الالتزام بها، ومع ذلك توقع عليهم العقوبة ان هم خالفوها. فكيف يمكن أن يقال، والحال هذه، أن اجبار الفرد على الرضوخ للارادة العامة هو اجبار له على الامتثال لارادته الحقيقية؟ انه لامناص من القول أنه فى بعض الحالات لابد أن تتناقض أو تتصادم الارادتان الخاصة والعامة.

ولعل أغرب ما فى نظرية الارادة العامة عند روسو أنه يحاول أن يجعل الموافقة عامة بمجرد أن تتخذ الأغلبية قرارها. ويمكن اذن قسر المخالف على الطاعة، لأنه فى حقيقة أمره ليس مخالفا على الاطلاق، بل هو انسان ضال لايعرف على وجه الدقة مايريد. فلا غضاضة اذن فى أن تقسره الأغلبية على الاهتداء الى كنه ارادته الحقيقية.

ومن ثم فان الموافقة هنا تفتقر الى دلالتها العادية القائمة على الاختيار الحر لأنها تصبح إجبارية، فأن أوافق لا لأنى أريد، بل لأنى مضطر الى أن أريد، فالموافقة على الارادة العامة هى موافقة إجباريه، لا إختيار فيها، ومن هنا تنشأ السلطة السياسية، فلابد لجميع المواطنين من أن يوافقوا على هذه السلطة طالما أنها تتوخى الارادة العامة. وما دامت الموافقة على الارادة العامة تكون بالقوة

الجبرية حيث يتعذر الاختيار الحر، فان الموافقة على السلطة السياسية هي بالمثل بالقوة الجبرية، حيث يتعذر حصول الاختيار الحر.

ومن الجدير بالذكر أن هذه النتيجة التي توصل اليها روسو هي افساد صريح لمعنى الموافقة، لأنه جعلها قرينة للجبر. ولايتأتى في المنطق، وحكم العقل أن يكون النقيض قرينا لنقيضه، ومع ذلك يظلان نقيضين، فالأوفق أن تسمى الموافقة جبرا، لأنها تصبح كذلك بالفعل في المفهوم الذي قدمه روسو في نظريته عن الارادة العامة.

١٣ – ان الاتفاق الذي يمنح طرفا سلطة مطلقة، ويرتب على الطرف الآخر التزاما بالطاعة العمياء، اتفاق غير مجد ولامعنى له. والقول بأن الانسان يهب نفسه – أو يتنازل – قول غير معقول. ومثل هذا التصرف باطل وغير شرعي لمجرد أن من يفعل ذلك لايكون سليم العقل. وأن نعزو نفس الشئ الى شعب بأكمله هو بمثابة القول بأن الشعب الذي يتعلق به هذه الأمر هو شعب من البلهاء، والبلاهة لاتخلق حقا.

وحتى اذا استطاع الانسان أن يتنازل عن نفسه، فانه لايستطيع أن يتنازل عن أولاده، فهم يولدون أحرارا، وحريتهم ملكهم، وليس لأحد سواهم حق التصرف فيها، فقبل سن الرشد للأب أن يضع بعض القواعد المعينة بالانابة عنهم، بقصد المحافظة عليهم وعلى رفاهيتهم. ولكن أي تحديد لحريتهم في الاختيار يجب ألا يكون بلاقيد ولاشرط، ولايتم دو الرجوع اليهم فيه، لأن التنازل عن حرية شخص آخر ضد النظام الطبيعي، وينطوي على اساءة استعمال الحقوق الأبوية.

فعندما يتنازل الرجل عن حريته – كاملة – يتنازل عن رجولته وحقوقه، بل وواجبه بوصفه كائنا آدميا، وليس هناك عوض ممكن مقابل هذا التنازل الكامل، وهو لايتفق مع طبيعة الانسان العاقل.

١٤ – يرى روسو أن الارادة العامة تظهر في صورة قانون، أي أن قانون الدولة هو الطريق للتعبير عن الارادة العامة.

ولكن الوصول الى هذه النتيجة لابد أن يثير تساؤلا هاما وهو: في يد من يوضع هذا القانون؟

والجواب الذى يمليه واقع الحياة، ومصلحة الشعب، وضرورة التنظيم هو: فى يد الحكومة.

ومعنى ذلك أن الحكومة هى التى تطبق القوانين، وفى ضوء ذلك تصبح الحكومة، صاحبة الأمر والنهى. وقد يصل الأمر بها الى الاستبداد بالشعب، بدعوى أنها تصدر فى جميع تصرفاتها عن الارادة العامة، وهذه التصرفات تكون حقا وعدلا لا لشئ الا لأنها صادرة عن هذه الارادة، بصرف النظر عما بها من مبادئ الأخلاق أو نزعات الطغيان والاستبداد.

١٥- يؤيد روسو حق الشعب فى التشريع حتى ولو كان بين أعضائه من هم غير قادرين على ذلك. ولايدرى الباحث كيف يمكن لجمهور أعمى لايعرف غالبا ماذا يريد - على حد قول روسو - لأنه نادرا مايعرف ماهو صالح له، أن ينفذ مشروعا كبيراً وصعبا مثل نظام التشريع؟

ولعل روسو قد أدرك ما فى ذلك من خطورة، مما جعله يقول: «ان المجتمع لكى يقوم بذلك لابد من استعانته بمشرع، ويعتبر روسو أن ظهور مشرع كبير هو أمر نادر بخلاف ظهور أمير كبير، لأن الأول يقترح النموذج الذى ليس على الآخر الا اتباعه، انه يخترع الآلة التى ليس على الآخر الا أن يسيرها.

ويحدد روسو شروط المشرع بقوله: «ان من يريد أن يسن للبشر قوانين لابد أن يكون الهـا...». لكن روسو يرى - فى نفس الوقت - أن المشرع ليس بصاحب للسيادة لأنه لايحكم الناس كما تفعل القوانين، فهو الذى ينظم الدولة ويشرع القوانين الا أنه لايستطيع تنفيذها، لأن ذلك من حق الشعب صاحب السيادة وحده. كما أن على المشرع ألا يضع القوانين كما يراها هو ولكن كما يتحملها الشعب، وبالتالى تصبح مشكلة المشرع ليست مشكلة الحق نفسه ولكن مشكلة ملاءمة القانون للارادة العامة[٢٦].

ولكن هذا الكلام من جانب روسو يثير لدى الباحث عدة تساؤلات:

أولاً: كيف يقول روسو فى البداية بحق الشعب فى التشريع ثم يعود فيقول بالمشرع؟ أليس فى ذلك نوعاً من التأرجح فى النظرية بين الارادة العامة وارادة المشرع نفسه؟

ثانياً: يحدد روسو شروط المشرع بقوله: «ان من يريد أن يسن للبشر قوانينا لابد وأن يكون الهاً». ولايدرى الباحث كيف يقول روسو بذلك فى الوقت الذى لايؤمن هو بوجود الله(*)؟ ثم لماذا لم يستند هو فى فكره الى الكتب المقدسة؟

ثالثاً: كيف يقول روسو بالمشرع ثم يعود فيقول أن المشرع لايضع القوانين كما يراها هو لكن كما يتحملها الشعب؟ أليس فى ذلك اهمال لعبقرية ذلك المشرع الملهم – رغم الاستعانة به – والرجوع الى الجمهور الأعمى – الذى لايعرف ماذا يريد – لمعرفة مايتحمل وما لايتحمل من قوانين؟

ان الرجوع الى الشعب فى عملية التشريع تفترض أن لديه الوعى السياسى بالقدر الذى يؤهله لتلك العملية، وذلك أمر يعتريه الكثير من الشك من وجهة النظر العملية، ومن وجهة نظر روسو نفسه.

١٦– كان روسو يضع الانسان فوق القانون، ويقول فى ذلك: «ان ايجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الانسان هو المعضلة الكبرى فى السياسة، وقد شبه روسو ذلك بمشكلة تربيع الدائرة فى الهندسة، ويبرر ذلك من خلال تدخل الارادة العامة مصدر القوانين، ولكن هل من الممكن أن ينقاد الانسان لسلطة هى فى الحقيقة أقل منه.

١٧– ان روسو – كما يرى سباين قد تنقل طوع ارادته جيئة وذهابا بين نظريته فى الارادة العامة، وبين الحقوق الفردية غير القابلة للإلغاء، وهى النظرية

(*) فقد كان ذو دين مدنى، أى ملحد.

التى كان قد هجرها ظاهرياً - فإن كانت السعادة الاجتماعية تفرض قدرا من حرية الاختيار والعمل للأفراد، فان روسو حينما كان يقابل حالة من هذا النوع، كان يعتبرها قيدا على الارادة العامة، وهو ماليس كذلك من الناحية المنطقية، فالحرية نفسها تعتبر احدى متطلبات الارادة العامة.

١٨- يرى روسو أن الارادة العامة لايمكن اتلافها(٢٨). ولكن ما القول عندما تبدأ الرابطة الاجتماعية فى التراخى، وتبدأ الدولة فى الضعف، وتبدأ المصالح الخاصة تفرض نفسها، وتؤثر الشراذم الصغيرة فى المجتمع الكبير، وينحرف الصالح العام وتقوم فى وجهه المعارضة، ولايبقى للمصلحة العامة سيطرة على الأصوات، ولاتعود الارادة العامة هى ارادة الجميع، ويظهر التناقض ويثور الجدل، ولاتمر خير نصيحة دون مناقشة؟

وكذلك عندما لاتبقى الدولة، وتشرف على الخراب، وتنقطع الرابطة الاجتماعية من قلوب الناس، وتلبس أحقر المصالح ثوب الصالح العام المقدس بلاحياء؟

عندئذ تتلف الارادة العامة وتنعدم، وتصبح الدوافع الخفية هى التى توجه الناس، فلايفكرون مطلقا بوصفهم مواطنين، كما لو لم يكن للدولة وجود، وتوضع مراسيم زور تحت اسم قوانين، مراسيم جائرة لاغرض منها سوى المصلحة الخاصة.والغريب أن روسو يرى أن ذلك لايتلف الارادة العامة، ويؤكد أنها تظل دائما كما هى نقية لاتنحرف، ولكنها تخضع لارادات أخرى تتغلب عليها.

ولكن هل نقلها لارادات أخرى لايتلفها؟ وعلى افتراض صحة كلام روسو فما الذى يضمن أنها - بعد هذا النقل - ستعمل للصالح العام وليس للمنافع الخاصة؟ وهل تظل الارادة العامة قائمة فى حالة بيع الشخص صوته بالمال؟

١٩- حاول روسو أن يجمع بين العدالة والمنفعة فى تصرفات الناس الاجتماعية(٢٩)، ولكن ليس هناك ما يضمن وجود النفع العام والعدالة بين الجميع.

ومن المضحك بل ومن المؤسف أشد الأسف، أن يتحدث روسو عن التربية وعن الشفقة - الى جانب العدالة - وهو الذى عهد بأولاده الى أحد الملاجئ، فلم يحبهم ولم يعتن بهم، وأن يفلسف بضعة أفكار التقطها فى مطالعاته، فيذيع كثيرا منها فى حلة من البلاغة خلابة، وان لم تخل من التعمل، ليصرف بذلك السواد الأعظم عما تعوزه مقالاته من دقة وما يعتريها من بطلان[٣٠].

٢٠ - يقول روسو: «... يجب ألانفهم بمدرك المساواة أن درجات المقدرة والثراء يجب أن تكون متساوية بين سائر المواطنين»[٣١].

ومن ثم يمكن القول ان المساواة التى يقصدها روسو هى أن يتساوى الجميع أمام العقد الاجتماعى، ويلتزموا بنفس الشروط، ويتمتعوا بنفس الحقوق، إلا أن هذا لا يعنى المساواة فى الملكية، وبذلك تصبح المساواة شكلية لا غير. إنها مساواة التابعين المحكومين دون السادة الحكام.

وفى الوقت الذى يتحدث فيه روسو عن المساواة، يجد الباحث أنه قد وضع بعض الشروط فى الشخص الذى يمكن أن يشارك فى صنع القوانين، منها أن يكون ذكرا، وبذلك يكون روسو قد حرم على النساء المشاركة فى وضع القوانين. فأين مبدأ المساواة هنا؟

٢١ - رأى روسو أن الارادة العامة هى ارادة كل المواطنين عندما يرغبون فى تحقيق الصالح العام وليس فى صالحهم الشخصى، وأنها تهدف إلى تحقيق المنفعة للجميع[٣٢].

إلا أن الباحث يرى أن تحقيق الصالح العام هنا قد يكون أمراً صعباً وذلك للأسباب الآتية:

أولاً : نفترض أن أحدى الحكومات أصدرت قانونا تحدد به ايجار الأطيان الزراعية بنسبة معينة من الضريبة المفروضة عليها، ولنفرض أننا نوافق هذه الحكومة على أن هذا القانون وضع وصدر من أجل تحقيق الصالح العام، فكيف

يمكن تفسير هذا القانون على ضوء ما يقال من أن الصالح العام هو حاصل الصوالح الخاصة؟

فمن البديهى أنه يوجد فى هذه الحالة صالحان خاصان هما صالح طبقة الملاك الزراعيين، وصالح طبقة المستأجرين. ولا يمكن بأى حال الزعم بأن قانون تحديد الايجار الذى أصدرته الحكومة يتوخى الصالحين المتناقضين معا، إذ من الواضح الجلى أنه يستهدف صالح المستأجرين على حساب صالح الملاك.

أى أن الصالح العام هنا لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون حاصل جمع الصالحين الخاصين اللذين قيل أنهما يشكلانه.

وثانياً - قد يقف رجلان من رجال السياسة يخطبان فى حشد من الجماهير، وكل منهما يؤكد أنه يتوخى الصالح العام، ومع ذلك فأحدهما ينادى بمصادره رأس المال، والقضاء على الملكية الخاصة قضاء تاما، والثانى يدعو إلى مساندة رأس المال، ودعم الدور الذى يجب أن يلعبه فى خدمة المجتمع وتطويره.

ومن ثم فإن الصالح العام فى الحالة الأولى لا يتحقق إلا بمحاربه الصالح الخاص للرأسماليين. وفى الحالة الثانية يدعم صالح الرأسماليين على حساب طبقة الأجراء والمعدمين.

فإذا افترضنا أن هذين السياسيين صادقان فى دعواهما، فلا يمكن أن نقول أن الصالح العام هنا هو حاصل جمع الصوالح الخاصة.

وثالثاً - أن افتراض وجود صوالح خاصة، هو فى حد ذاته اقرار لما بينهما من تنافر وتطاحن، والا لأصبحت صالحاً واحداً، ولما جاز عليها التعدد والكثرة.

ولايفهم عقلا كيف يمكن أن يتم بينها الامتزاج مع احتفاظ كل منها بجميع خواصه وأبعاده، تماما كما لايفهم عقلا كيف يمكن أن يتحد

الأوكسيچين والهيدروچين ليكونا عنصرا جديدا هو الماء، دون أن يفقد كل منهما بعض خواصه المميزة، أو صفاته الأساسية(٣٣).

فاذا ثبت أنه لايمكن أن يقال بأن الصالح العام ينشأ عن التجمع العشوائى لكل المصالح الخاصة بغير افتئات على الواقع، وتحميل لطبائع الأشياء أكثر مما تحتمل، فلابد اذن من البحث عن فهم جديد للصالح العام، يخرجنا من هذا المأزق، ويكون أدنى الى المنطق وأوفق لأحكام العقول.

ولعل ذلك هو ما دعا البعض الى القول بأن الصالح العام هو صالح الأغلبية. وهذا القول فى نظر أصحابه، يجمع بين حسنتين:

الأولى: أنه لايفترض الاجتماع القسرى لكل الجزئيات المتنافرة فى كل جديد، أى أنه لايفترض أن الصالح العام هو نتاج احتشاد الصوالح الخاصة المتناقضة احتشادا لا ألفة فيه ولاتجانس، بل يدع الفرصة للتخلص من المصالح المتنافرة.

والثانية: أنه اذا كان حكم الأغلبية هو الأساس الذى يقوم عليه النظام الديمقراطى فلا ضرر ولا غرابة، فى أن يكون الصالح العام هو صالح الأغلبية.

واذا كان حكم الأغلبية هو الضرورة التى تفرضها ظروف عدم توافر الاجماع فى كل حين، فان صالح الأغلبية هو أيضا ضرورة يفرضها عدم امكان حشد المتناقضات جميعها فى وحدة جديدة أو كيان جديد.

بيد أن هذا القول لا يلبث أن يترنح أمام حجة لاسبيل الى دحضها. فالتسليم بأن الصالح العام هو بالتمام صالح الأغلبية يؤدى بلاشك الى التسليم بوجود صالح آخر، هو صالح الأقلية.

ومعنى أن الصالح العام هو صالح الأغلبية أن الحكومة وهى تعمل للصالح العام لابد لها من أن تنتهك صالح الأقلية، أو تسقطه من الاعتبار.

وأبسط مايقال فى ذلك أنه يجافى منطق الحق، ومفهوم العدالة. فمن الحق

والعدل ألا تقف الأغلبية موقف الشامت أو موقف المتفرج ممن يتعذبون، ويسامون الخسف والحيف، لا لشئ الا لأنهم أقلية. ومن الحق والعدل أن تفرض الضرائب أحيانا على الأغلبية سدا لحاجات الأقلية وتخفيفا لأعباء المعيشة عنهم.

اذن لايمكن أن نقبل هذا القول من غير أن نكون ظالمين، ومتجنين على مبادئ الحق، وقواعد العدالة الاجتماعية.

٢٢- على الرغم من أن روسو لايؤمن بفصل السلطات، على أساس رأيه فى السيادة، وأنها غير قابلة للتجزئة، ومن ثم فلايمكن تصور توزيعها من هيئات مختلفة، وعنده أن مظهر السيادة الوحيد يتركز فى السلطة التشريعية، وهذه السلطة يجب أن يباشرها الشعب وحده، كما أن السلطتين التشريعية والتنفيذية، معا، تشكلان السيادة، على حد تعبيره، الا أنه لايوافق على أن يكون «المنفذ» هو «المشرع» اذ يقول: «لايحسن أن ينفذ القوانين مصدرها، ولا أن يحيد انتباه الشعب عن الشئون العمومية الى الشئون الخاصة، لاشئ أشد خطرا من تأثير المصالح الخاصة على المصالح العمومية»[٣٤].

كما تحدث روسو عن السلطة القضائية، وميزبينها وبين السلطة التنفيذية ولم ير اسنادها الى الشعب، وفضل وضعها فى يد هيئة خاصة مثل الهيئة التنفيذية، وأوجب خضوع القضاة كغيرهم من موظفى السلطة التنفيذية لنفس القوانين والقواعد العامة التى تقررها السلطة التشريعية[٣٥].

الا أنه ذهب الى القول بإمكان التظلم من أحكام القضاء الى الشعب باعتباره صاحب السيادة، وللشعب حق العفو عن المحكوم عليهم[٣٦].

ولكن كيف يتظلم المحكوم عليه إلى الشعب كله باعتباره صاحب السيادة؟ وعلى أى أساس يعفو الشعب أو يعاقب وهو غير متخصص؟

كذلك فان روسو قد تناقض مع نفسه عندما فضل وضع السلطة القضائية فى يد هيئة خاصة ولم ير اسنادها الى الشعب، ثم عاد ليقرر ضرورة الرجوع الى

الشعب والمتظلم له، ولم يقف عند هذا الحد بل أعطى للشعب - صاحب السيادة - سلطة العفو عن المحكوم عليهم وبهذا جعل سلطة رجال القضاء شكلية فقط.

٢٣- يقول روسو: «أن الحكومة ليست عقدا، ولكنها عبارة عن عمل معقد جدا مؤلف من عملين آخرين، الأول: عبارة عن قانون يقيم جسم الحكومة بشكل أو بآخر، والثانى: عبارة عن عمل خاص يقوم الشعب بواسطته بتسمية الرؤساء الذين سيكلفون بأعباء الحكومة القائمة»[٣٧].

ولكن كيف يمكن أن يكون هناك عمل خاص، أى عمل حكومة، قبل أن توجد الحكومة نفسها؟ وكيف يمكن للشعب - الذى ليس الاسيدا أورعية - أن يتصرف كحاكم؟

٢٤- يرى روسو أن مهمة الدولة تتمثل فى القيام بما تمليه عليها الارادة العامة[٣٨]. وهذا الكلام اذا قبلناه من الناحية النظرية، فانه يصعب قبوله من الناحية الموضوعية، لأنه يصعب علينا تخيل أمة، بأجمعها، على صعيد واحد، تعبر بصوت واحد، عن ارادة واحدة.

٢٥- لعل أخطر ما يوجه الى الارادة العامة من نقد - ذلك النقد الذى يوجه دائما الى الديمقراطية - هو أنها تأخذ بالكم قبل الكيف، اذ أن الكثيرين من أنصارها يعتقدون أنها تتميز عن الأشكال الاجتماعية الأخرى بعدد أعضاء الجماعة الذين يسيطرون على سياستها.

ومن ثم فهى لاتدعو الى وزن الصوت بل الى كثرته، وتبعا لذلك فان صوت أى مواطن عادى يحتل نفس المكانة من حيث الثقل السياسى مثل صوت أى مفكر عبقرى.

٢٦- ان الارادة العامة قد لاتتفق أحيانا مع التنظيم الاجتماعى الذى يهدف الى العمل الجماعى السريع الجد، كما أنها تعنى زيادة الصعوبة فى طريق تمثيل

السلطة، مما يؤدى الى تعطيل عمل الهيئة التشريعية، لأننا فى هذا الوضع نعمل حسابا لرأى عام بطئ الحركة، يفتقر الى البلورة، الأمر الذى يستحيل معه اتخاذ قرارات حاسمة أو اجراءات ادارية سريعة.

وتلك هى حجة بعض السياسيين فيما يتخذونه من قرارات فى أوقات الأزمات تستلزم فورية تفتقدها الارادة العامة، مما يعنى ضرورة تواجد قدر من الفردية فى سلوك السلطة، والفردية هى الطريق المعبد تجاه الديكتاتورية[٣٩].

٢٧- يفرق روسو بين الارادة العامة وارادة المجموع. فالارادة العامة هى أن يريد المواطنون مافيه خير الدولة ككيان مستقل. أما ارادة المجموع فهى أن يريدوا خيرهم هم باعتبارهم أفرادا وذواتا حية مستقلة، وهذا يتيح امكانية الحل السلمى للمتناقضات القائمة بين المصالح الفردية، لكنه مع ذلك يبقى على الرأى السائد بأن قوة الدولة ضرورية لحسم التناقضات بين الارادات الفردية المتنافرة.

٢٨- أن السلطة طبقا لنظرية الارادة العامة تكون للشعب بأكمله، ولكن اذا كانت السلطة فى يد الشعب كله، فهنا يثور تساؤل: من الذى يحكم - فى هذه الحالة - ومن الذى يحكم؟ وبعبارة أخرى من يحكم من؟

٢٩- ان روسو لم يستطيع اثبات نظرية الارادة العامة - شأنها شأن نظرية العقد الاجتماعى - من الناحية التاريخية، وذهب الى القول بأنها ضرورة منطقية، ومجرد افتراض ومجاز، أريد به الوصول الى هدف جليل يحقق أحلام البشر فى كفالة الحريات، وحفظ الأمن واقرار السلام[٤٠].

ولكن جلال الهدف لايزيل ما بالنظرية من وهن، ولايرفع ما انطوت عليه من تناقض، كما أن قيام النظرية على الافتراض فيه خطر بين قد يؤدى الى اهدار الهدف منها، اذ يترتب على الافتراض أن تكون الدولة صاحبة السلطة فى تحديد مدى ما تنازل عنه الأفراد من حريات ومدى مايتحملونه من أعباء والتزامات.

وعلى هذا الأساس - وفى دائرة النظرية - نصل الى اطلاق سلطان الدولة، وبذلك تفقد النظرية وصفها بأنها ديمقراطية، وتدخل فى عداد النظريات التى تبرر الاستبداد وسلطة الحكم المطلقة.

ان روسو لم يتصور هذه النتيجة التى يمكن أن تؤدى اليها نظريته، ولاشك أنه دافع دفاعا مجيدا عن سيادة الشعوب، وضرورة تقييد سلطان الحكام، ولكنه أخطأ فى المقدمات والأسس التى بنى عليها نظريته، فأدت النظرية الى نتائج عكس ما أراده هو.

فالنظرية حسب صياغتها يمكن الاعتماد عليها فى تبرير السلطة المطلقة للحكام، مع أن الهدف منها هو تركيز السلطة فى يد الشعوب للوصول الى تقييد سلطان الحكام. ولكن ترتب على عدم احكام صياغة النظرية زعزعة هذا النيل وعدم تحققه أحيانا.

والخلاصة: أن نظرية الارادة العامة كما قدمها روسو تبرز أمامنا صورة من صور الحكم تتلخص خطوطها الرئيسية فيمايلى:

ديمقراطية مستبدة، اذ أن للأغلبية التى تتولى الحكم سلطانا مطلقا لايتقيد بأية حدود أو قيود، والحكومة فيها قريبة من الديمقراطية المباشرة، والنائب يعد بمثابة تابع للناخبين، كما أن نظام الحكومة هو نظام «حكومة الجمعية النيابية»، كما أنه لايعرف مبدأ فصل السلطات ولاحق الفيتو.

كذلك نجده لايؤمن بالفرد الا كأساس لتكوين المجتمع، وبذلك يصبح المجتمع أو الدولة صاحب السلطة العليا. ويبدو أن روسو - رغم قوله بطبيعة الانسان الخيرة - كان لايثق فى الطبيعة البشرية، ولذلك بحث عن سلطة غير سلطة الفرد ليبرز طبيعة الالتزامات السياسية، وبهذا أنزل الفرد الى المرتبة الثانية وترك الأولوية للدولة.

هوامش المنظور النقدى

(١) نعيم عطية، النظرية العامة للحريات الفردية (القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥)، ص: ٥٧.

(٢) على عبد المعطى محمد، محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣١٦.

(٣) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٧.

(٤) فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص ٢٨٢.

(٥) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٣١٤.

(٦) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص ٢٥٢.

(٧) راجع ذلك فى :

- John Bowel, Western Political Thought, op. cit., p : 429 et, s.

(٨) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

(٩) فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقة الاسلامى، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

(10) Jacques Maritain, Le Concept de Souveraineté, Revue International D'Histoire Politique et Constitutionnelle (Paris : Univirsitaires de France, 1951) p. 14.

(11) John W. Chapman, Rousseau : Tatalitarian or Liberal, op. cit., p. 75.

(١٢) ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(13) Duguit, Souverainete ét Liberte, op. cit., p. 135.

(14) Ibid., p. 137.

(١٥) عبد الحميد متولى، مبادئ نظام الحكم فى الاسلام (الإسكندرية : منشأة المعارف، ١٩٧٨)، ص ٥٦٩.

(١٦) راجع ذلك فى خصائص السيادة فى الفصل الثانى.

(17) Duguit, Lecons du Droit Public Général, op. cit., p. 117.

(18) Rousseau, Contract Social, Liver 2, Chap. 4.

(19) Duguit, Souveraineté et Liberté, op. cit., p. 96.

(20) Ibid., p. 97.

(٢١) نازلى اسماعيل حسين، الشعب والتاريخ «هيجل» (القاهرة : دار المعارف، ١٩٧٦)، ص ١٠٠.

(٢٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٧٩٧ – ٧٩٨.

(٢٣) راجع فى ذلك :

- سباين، تطور الفكر السياسى، المرجع السابق، ص ٧٩٨.
- لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ٩٦.
- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٤٩٣.
- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٢٤) عبد الرحمن خليفه، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص ٢٣١.

(٢٥) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص ٢٧٠.

(٢٦) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٤٩٥.

(٢٧) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٧٩٥.

(٢٨) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١٩٧.

(٢٩) ملحم قربان، المنهجية السياسية، ط٢ (بيروت : دار الطليعة، ١٩٦٩) المقدمة.

(٣٠) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ٢٠٦ - ٢٠٧. وقد ظهر ذلك واضحا في عبارات رجال الثورة الفرنسية.

(٣١) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٦٠.

(32) Ebenstein, William, Geat Political Thinkers, op. cit., p. 438.

(٣٣) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٣٤) روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص ١١٨.

(٣٥) كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٥٦١.

(٣٦) المرجع السابق، ص ٥٦٢.

(٣٧) شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٥٠٣.

(٣٨) محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، (القاهرة : دار المعارف، ١٩٧٢)، ص ٢٩.

(٣٩) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص ٤٣٦.

(٤٠) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٩٦.

الفصل الخامس

الفكر السياسى عند كانط

الفصل الخامس

الفكر السياسى عند كانط

تجنب كانط(*) فى بداية حياته كل مايتعلق بالدولة، وأجهزتها السياسية، حتى أننا نكاد نجهل آراءه السياسية لولا أنه نشر فى أواخر أيامه، وأثناء الثورة الفرنسية سنة ١٧٩٥م كتابا مهما أسماه «مشروع للسلام الدائم» ولهذا الكتاب عدة جوانب، فهو يمثل أولا أمنية كانط فى شكل الحكومة، ويمثل ثانيا رغبته فى تحديد شكل جديد للنظام السياسى العالمى، ممايعتبر اضافة الى ماضمنه من آراء مهمة فى فلسفة التاريخ.

وقد كان كانط من أشد المعجبين بروسو[١]، وقال انه كان عليه أن يقرأ كتب روسو عدة مرات، لأن جمال الأسلوب كان يمنعه من الانتباه الى الموضوع[٢].

ويؤكد كانط على أن الانسان اجتماعى بطبعه، ومن هنا تأتى أهمية تنظيم المجتمع بطريقة تسمح لكل عضو فيه أن يمارس حريته، وأن يحقق غايته الأخلاقية، ومبادئ التشريع فى رأى كانط هى القادرة على تحديد أطر وجوانب هذا التنظيم[٣].

وقد اهتم كانط بالقانون وقسمه الى قانون خاص وهو القانون الطبيعى، وقانون عام وهو القانون السياسى أساسا[٤].

الدولة والسلطات الثلاث عند كانط:

يعرف كانط الدولة بأنها وحدة عدد من الناس تحت سلطة قوانين تشريعية[٥]

(*) (١٧٢٤ - ١٨٠٤).

وتستند الدولة بصفتها منظمة اجتماعية، أى منظمة بقوانين الحق، الى المبادئ العقلانية التى تدور حول المفاهيم التالية:

١- حرية جميع أفرادها بصفتهم الانسانية.

٢- مساواة - بعضهم بعضا - بصفتهم محكومين.

٣- استقلال جميع الأفراد بصفتهم مواطنين.

وليست هذه المبادئ قوانين تسنها الدولة عندما توطد أركانها بقدر ماهى أسس لايمكن للدولة أن تبنى الا عليها وحدها، وبمقتضى المبادئ العقلانية للحق الانسانى بوجه عام[٦].

فكانط اعتبر أن الدولة جملة أشخاص متميزين، وهو بذلك يعنى أنهم أحرار. وأن الدولة ذات طبيعة تعاقدية، تقيم علاقة بين الحكام والمحكومين على أساس نسق من الحقوق والواجبات، فكما أن للمواطن حقوقا، فان عليه واجبات، وكذلك الأمر بالنسبة للحاكم له مجموعة من الحقوق والواجبات يتم الاتفاق عليها فى ثنايا العقد الاجتماعى. وهذه النظريات التعاقدية خصوصا عند لوك وروسو وكانط تختلف عن النظريات السياسية التى تمنح الحاكم حقوقا وسلطات مطلقة ولاترتب عليه أية واجبات كالحال فى النظم الديكتاتورية[٧].

وقد رأى كانط أن الحاكم قد يكون فردا واحدا (الحكم الموناركى) أو قد تكون جماعة متميزة من الناس (الحكم الأرستقراطى) أو قد يكون الشعب كله (الحكم الديمقراطى)[٨].

كما رأى كانط أن كل دولة يجب أن تشتمل فى ذاتها على ثلاث سلطات، أى أن الارادة العامة يجب أن تكون موحدة فى ثلاثة أشخاص. السلطا ذات السيادة، وتقوم فى شخص المشرع، والسلطة التنفيذية، وتقوم فى شخص من يحكم وفقا للقانون، والسلطة القضائية - التى تنسب الى كل واحد حقه وفقا للقانون - فى شخص القاضى[٩].

فالسلطة التشريعية التى تقرر الحرب، يجب أن تكون صادرة - عند كانط - عن ارادة الشعب، وأن تفصل عنها السلطة التنفيذية فصلا تاما، وهذا النوع من الحكومة هو أنسب الأنواع لمبدأ الحرية والمساواة، وهو أيضا أنسبها لاستتباب السلام، لأن نظام الدولة الدستورية يجعل من يتعرضون لمعاناة شرور الحرب هم أولئك الذين يطلب اليهم تقريرها، فى حين أن حاكما مطلقا قد يرى فى الحرب ملهاة يتلهى بها، ويترك مهمة الاهتداء الى أسباب معقولة لتبريرها للهيئة الدبلوماسية، وهى دائما على استعداد لهذه المأمورية[١٠].

فالشعب اذن هو مصدر السيادة العامة، لأنه لايمكن أن يوجد سيد غيره - بموجب قوانين الحرية - وهو صاحب الحق فى التشريع، أما الحاكم فهو مجرد وكيل يمثل الارادة العامة، بل ان السلطة القضائية مصدرها الشعب[١١].

من هنا يمكن القول بأن النظام الديمقراطى هو الشكل العقلى للدولة - عند كانط. أو هو الباقى وحده مهما تعاقب الأشخاص. ويتميز هذا النظام بالفصل بين السلطات والتمثيل النيابى.

كما أن هذا النظام يختلف عن نظام الحكم الاستبدادى الذى لايفصل بين السلطات، فرئيس الدولة ورجاله فى الحكم الاستبدادى، ينفذون القوانين التى شرعوها بأنفسهم، كما أنهم هم الذين يتولون أو يتدخلون فى أمور القضاء. ومن ثم يأتى فساد الدولة، ويقضى على حرية المواطنين وسيادة الشعب[١٢].

الدستور:

يعطى كانط أهمية كبرى للدستور فيقول: «ان وضع دستور مدنى للمجتمع من أهم وقائع التاريخ الانسانى، وهو واقع فريد من نوعه حقا».

كذلك يرى كانط أنه «يجب أن يكون دستور المدينة فى كل دولة دستورا جمهوريا، ان الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلى والذى يجب أن يقوم عليه كل تشريع قانونى لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهورى»[١٣].

واذا مالاحظنا طبيعة النظام الاستبدادى البروسى الذى عاش فى ظله كانط، أدركنا مدى جرأة هذه الآراء، فهو يرى فى الملكية - وخاصة المستبدة - أساس كل الأخطاء، وكل الجمود الذى يصيب الأمم، بل انه يعتبرها من مسببات الحروب الرئيسية، كما أنه أظهر رغبته الصادقة فى أنتتواجد دساتير لاتقيم لامتياز الطبقات وزنا، بل تعامل الجميع على أساس المساواة المطلقة(١٤).

ومن ثم يعد كانط من أكبر المناهضين للنظام الاقطاعى، فيعطى الدولة الحق فى نزع ملكية النبلاء مقابل تعويض عن الملكية المنزوعة، على أساس أن الامتيازات الطبقية ينبغى على الدولة أن تعالجها بطريقة تدريجية.

- فمالك الأرض هو الشعب، وليس للدولة الحق فى أن تمتلك هذه الأرض، بل عليها أن تملكها للأفراد وبالطرق القانونية(١٥).

ولكن كانط يعود فيعترف فى موضع آخر من «مشروعه» بصعوبة تحقيق مثل هذا الدستور الذى يتمناه، فيقول: «والدستور الجمهورى، وهو وحده المطابق لحقوق الانسان، أصعب الدساتير قياما، وهو على الخصوص أقلها استتبابا، ولذلك ذهب كثيرون الى أن قيام مثل هذا الدستور يقتضى شعبا من الملائكة، وأن الناس بما طبعوا عليه من ميول الاثرة والأنانية عاجزون عن بلوغ مثل هذا(١٦). النظام الرفيع ولكن اذا كان الأمر كذلك فما دعامة قيام مثل هذا النظام في رأيه؟

الارادة العامة:

ينتقل كانط هنا الى الارادة العامة الكامنة فى الشعب فيقول: «... ولكن الطبيعة تسخر هذه الميول - الاثرة والأنانية - نفسها لتكون فى عون الارادة العامة، التى تقوم على العقل، ولكنها على الرغم مما لها من احترام وتقدير تظل فى قصور من حيث العمل والتطبيق، ومن أجل ذلك يكفى لتنظيم الدولة تنظيما حسنا - وهو أمر فى مقدور الناس قطعا - أن تتآلف القوى البشرية تآلفا يجعل

بعضها يحد من الآثار البغيضة لبعضها الآخر، أو يقضى عليها قضاء مبرماً»[٤٧].

كره كانط استبداد حكام الدولة البروسية العسكرية، ورأى أن الاستبداد سيقود الأمة حتما الى الحرب، وأن الوسيلة الوحيدة لمنع هذه الحرب، واستبدالها باصلاحات متتابعة تكمن فى التشريعات والأنظمة الديمقراطية[١٨].

وتبلغ الجرأة بكانط – ذلك الرجل الهادئ النظامى – بأن يصرح باستحالة تحقيق هذه التشريعات والأنظمة الا عن طريق الثورة، واذا تذكرنا بأن كانط أصدر كتابه «مشروع السلام الدائم» سنة ١٧٩٥ – أى بعد نشوب الثورة الفرنسية – أدركنا مدى أهمية هذه الثورة فى نظره، باعتبار أنها ستكون البادرة الأولى لتحرير أوربا من أنظمتها الاستبدادية العتيقة، واستبدالها بأنظمة جمورية، وبقيام نظام دولى يرتكز على الديمقراطية، ولامكان فيه للعبودية والاستغلال[١٩].

ولكن لماذا اعتبر كانط النظام الديمقراطى التمثيلى أمرا جوهريا فى التوصل الى خير المجتمع؟

فى الواقع، أنه لايمكن الاجابة على ذلك الا على أساس الارادة العامة، التى آمن بها كانط واعتبرها الممثل الحقيقى عن ارادة الطبيعة ذاتها، وان كل الخير يكمن فى افساح المجال لهذه الارادة بالظهور.

ان الارادة العامة هى التى تجمع بين أفراد الشعب كله، وتكمن فى ذوات هؤلاء الأفراد، فاذا كان التشريع مستمدا من هذه الارادة كان ذلك ضمانا أكيدا على صحته «وهو وحده التشريع الكامل» واذا ما إجتمعت لدى كل أمة قوانينها المستمدة من روحها – اردانها العامة – عن طريق تمثيل الشعب كله، توصلنا الى ايجاد قوانين صحيحة كاملة. فقوانين الدولة يجب أن تنال رضا الشعب وموافقته[٢٠].

ان الحق – فى رأى كانط – لايمكن التوصل اليه عن طريق العقل

التجريبى أو العملى – أى عن طريق المعرفة المتأنية عن طريق التجربة المادية – بل عن طريق روح الجماعة. ويوسع كانط هذا المفهوم بفضل عقده باسم «مبدأ الجماعة» فيقول: «ان جميع الجواهر، من حيث انها موجودة، تكون فى جماعة كاملة، أى فى حالة معاوضة – وهى التبادلية بين المنافع – الواحد منها للآخر»[٢١].

وتستند الارادة العامة عند كانط على الناحية الأخلاقية للحكومة، ويظهر هذا المبدأ فى مفهوم العقل الكانطى الذى يسوغ معاملة الانسان العاقل بشئ من الاحترام.

يقول كانط: «عامل الناس، جميعهم، وكأنهم غايات بحد ذاتهم لا وسائل»، ويقصد بهذا المبدأ عدم معاملة الناس بطريقة تسئ الى أدميتهم، بل يجب أن يعامل الناس – فى رأيه – معاملة تخضع لمبدأ بسيط معروف أو قانون معترف به، ويرتكز هذا القانون على العقد الاجتماعى الذى هو من عمل الناس المتعقلين، والذى يخول من يعيشون فى ظله – بطاعتهم له وانتباهم للحدود التى يضعها فى سبيلهم – أن يحتفظوا بحريتهم[٢٢].

من هنا يمكن القول بأن السياسة الديمقراطية – عند كانط – تربط بين مفاهيم الاحترام والعقل والقانون والحرية والالتزام السياسى وسد الحاجات الانسانية، أو اذا شئت خدمة مصالح الأفراد ويبدو أن هذا هو ماحمل هيجل على أن يؤكد أن فلسفة كانط تمجيدا لحرية الارادة الانسانية[٢٣].

كما أن هناك أقوالا كثيرة تدل على تحمس كانط للحرية واستهجانه للعبودية، يقول كانط: لامصيبة عند من تعود على الحرية أشد هولا من أن يرى نفسه مسلما الى من يرغمه على الامتثال لهواه الخاص، والعمل بما يريده ذلك الشخص». ويقول فى نص آخر «... ولهذا لايوجد فزع أكثر من ذلك الذى يستشعره الانسان ضد العبودية. ان الطفل يبكى وينزعج اذا الزم أن يعمل له

الآخرون مايريد أن يعمله هو». ويقول في نص ثالث: «... وكل انسان في دستورنا مهان ما دام خاضعا، في أي درجة عالية كان». ويقول في نص رابع: «الانسان الخاضع لغيره، لم يعد انسانا، لقد فقد تلك المكانة، انه ليس الا تابعا لذلك الآخر»[٢٤].

ولقد كان لآراء كانط هذه أثر كبير على الحركة القومية الألمانية في القرن التاسع عشر، وما لبثت هذه الآراء أن صار لها دوى سياسى عظيم غير وجه المانيا، بل التاريخ الأوربى بأسره، وكان ذلك البداية الأيديولوچية لعهد القوميات في العالم[٢٥].

تعقيب:

على الرغم مما كان لآراء كانط من عظمة وأثر على الفلاسفة الألمان من بعده، وعلى الحركة القومية في المانيا وفي العالم، الا أن آراءه لاتخلو من بعض جوانب النقد المتمثلة فيمايلي:

١- ان نقطة الانطلاق عند كانط هي مبادئ عقلانية، ومن أبرز هذه المبادئ ذات العلاقة بالسياسة، الحرية والمساواة. نعم قد يكون لهذه المبادئ نتائج تطبيقية، ولكن ليس لها أي وزن في التحقق من صحتها أو عدم صحتها، ان مايقرر هذه الصحة - أو عدمها - اعتبارات عقلية قبلية بمعزل عن كل اختبار.

وكانط - نفسه - لاينكر أن أغلب براهينه قبلية، وعذره في ذلك أن العصر الذى لديه سجلات تاريخية عنه قصير جدا لايكفى لاكتشاف أى شئ عام، فالمشروع الذى قدمه ليس طريقا مختصرا لاكتشاف الوقائع التاريخية بل هو وسيلة للنظر الى الحقائق بعد اكتشافها[٢٦].

٢- بعد أن وضع كانط مبادئ دستوره الجمهورى، اعترف في موضع آخر من «مشروعه» بصعوبة تحقيق مثل هذا الدستور. ويظهر من ذلك مدى التناقض الموجود في فكر كانط، فكيف يقول بدستور مثالى من الناحية النظرية ثم

يعود فيذكر أن تطبيق مثل هذا الدستور صعب؟ وكيف يذكر أن هذا الدستور أقل الدساتير استتبابا؟ وهل يمكن لدولة من الدول أن تقدم على تطبيق دستور اعترف واضعه بعدم امكان استتبابه؟

٣- يؤكد كانط أنه ينبغى علينا أن نفعل كما لو كنا نعامل كل انسان كغاية فى ذاته.

ويمكن اعتبار ذلك شكلا مجردا لنظرية حقوق الانسان، ولكن لو أخذنا هذا المبدأ أخذا جادا، لأصبح من المستحيل الوصول الى قرار، حيث تصطرع مصالح الأفراد.

والمصاعب واضحة بشكل خاص فى مجال السياسة، الذى يستلزم مبدأ ما، مثل مبدأ ايثار الأغلبية، الذى يمكن به، عند الضرورة، التضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين.

ولكن اذا كانت الحكومة تحرص كل الحرص على مراعاة الجانب الأخلاقى، فلتكن غايتها هى تحقيق خير الجماعة، مراعية فى ذلك مبدأ العدالة.

٤- اراد كانط أن تكون الهيئتان التنفيذية والتشريعية منفصلتين - وبغض النظر عن عيوب الفصل المطلق الذى سبق وذكره الباحث - الا أن كانط لايقصد بذلك ألا يكون هناك ملك، فهو فى الواقع يرى أن أسهل الأمور هو الحصول على حكومة، كاملة فى كنف الملكية[٢٧].

ولكن اذا كان كانط قد كتب ذلك تحت وطأة حكم الارهاب، فقد كان يرتاب فى الديمقراطية، فهو يقول انها بالضرورة استبداد، ما دامت تقيم سلطة تنفيذية، فالشعب كله كما يدعونه، الذى يفرض مقاييسه، ليس فى الواقع كل الشعب، وانما أغلبية فقط، ومن ثم تكون الارادة العامة هنا متناقضة مع نفسها ومع مبدأ الحرية[٢٨]. ويكشف هذا الأسلوب عن تأثير روسو.

٥- مع أن كانط يقر بوجود استعدادات اجتماعية لدى البشر، فانه يركز اهتمامه على الاستعدادات غير الاجتماعية التى تجعل فى الانسان رغبة فى مقاومة الآخرين، لأن هذه المقاومة هى التى توقظ كل قوى الانسان، فتحمله على قهر ميله الى البطالة، وعلى أن يحقق لنفسه - مدفوعا بالطموح والنزعة الى التملك والسلطان - مكانة بين اخوانه الذين لعله لايحتملهم، ولكنه مع ذلك لايستطيع أن يفترق عنهم.

ولايكتفى بهذا القول بل يقرر أن ذلك هو البداية الحقيقية التى تنقل الانسانية من البداوة والسذاجة الى الحضارة. فالحمد للطبيعة اذن على الشقاق الاجتماعى، والعبث المتسابق المتحاسد، والطمع النهم فى التملك والسلطان، فلولاها لبقيت كل الاستعدادات الطبيعية فى الانسان راقدة لم تظفر بحظها من النماء[٢٩].

وهكذا يسفر كانط عن آرائه فى ضرورة التنافس الدائم على التملك والسلطان لخدمة المصلحة العامة حينما يبين أن المشكلة الكبرى للنوع الانسانى، والتى أرغمته الطبيعة على أن يجد لها حلا، هى الوصول الى تكوين مجتمع مدنى - بورجوازى - يحكمه قانون عام، هذا المجتمع البورجوازى هو مايراه كانط أجمل نظام اجتماعى، حيث أنه يحوج نفسه بنفسه الى التهذيب، وبالتالى تنمو بذور الطبيعة عن طريق الصناعة المبدعة تنمية كاملة[٣٠].

الفصل السادس

الفكر السياسي عند بنثام

الفصل السادس

الفكر السياسى عند بنثام

أقام بنثام[٣٥]. نظرية الدولة على أساس مبدأ المنفعة، وذلك على أساس أن الحياة يسودها «سيدان» هما الألم واللذة، فهما وحدهما اللذان يحددان مايتعين الاقدام عليه من أفعال، وماينبغى التقاعس عن اقترافه.

ويقوم مبدأ بنثام على خمسة أسس[٣٦]: أولها: أن السرور حسن وأن الألم عاطل، وثانيها: أن السرور والألم يمكن وضع قياس لهما ممايتيح للحاكم أن يشجع الأول ويهمل الثانى، وثالثها: أن كل انسان يهدف الى تحقيق سروره والابتعاد عن الألم، ورابعها: يدعو بنثام الناس الى تحقيق أكبر قدر من السرور العام الشامل للكل، وخامسها: يقول بنثام أن المشرع يجب أن يعتمد على مبدأى السرور والألم لوضع تشريعاته، بحيث يكثر من الأول، ويخفف من الثانى.

كذلك يرى بنثام أن أى تشريع ينتج عن هذه المعادلة هو للصالح العام، انما يبقى ايجاد القوى التنفيذية لوضع هذه الشرائع موضع التنفيذ ولاجبار من يتطاول عليها الى التقيد بها[٣٧].

وقد نادى بنثام بترك كل فرد حر فى تقدير مصلحته بدافع من أنانيته سعيا وراء اللذة، ودون خشية ضرر يلحق بالجماعة نتيجة هذا المسلك، وذلك نظرا لوجود انسجام تلقائى يؤدى الى تحقيق حياة اجتماعية أكثر سعادة[٣٨].

ويتساءل بنثام عن وظيفة المشرع فى المجتمع، وعن الوسائل التى تمكنه من تحقيق السعادة لهذا المجتمع، وبمعنى آخر كيف يتمكن حكام القرن التاسع عشر من تخفيف البؤس والشقاء والظلم عن عاتق عامة الشعب؟

ويبدأ بنثام بحثه بتحليل وظيفة الحكومة فيقول: ان الوظيفة الأساسية للحكومة هى نشر السعادة فى المجتمع عن طريق فرض العقاب، واعطاء المكافآت

للأفراد، فهذا الحاكم الأمثل وموجه للأفراد لتحقيق أغراضهم في الحياة، وعلى ذلك فوظيفة المشرع هي استعمال مبدأ العقاب والجزاء لنشر السعادة في أقصى حد ممكن، وتخفيف الألم الى أقل حد، ولكي يصل المشرع الى ذلك يجب عليه أن يتبع جدول السعادة والألم الذي وضعه بنتام، ويفرض العقاب أو يجزل العطاء تبعاً لدرجة السعادة أو الألم الذي وقع[39].

الدولة والسيادة عند بنتام:

تأثر بنتام بهوبز وبنظرته الى طبيعة الانسان، فالانسان أناني بطبعه، ولايبحث الا عن سعادة نفسه، ولكن هذه السعادة الأنانية سوف تتضارب مع بعضها ثم تقضي على نفسها[40].

ومن ثم فان وظيفة المشرع هي العمل على تجنيب المجتمع مغبة هذا العمل، والسعي لتحقيق توافق سعادة الفرد وسعادة المجموع، وطالما أن قيمة السعادة تزداد تبعا لزيادة انتشارها فسوف يشعر الفرد بمزيد من السعادة اذا شملت هذه السعادة عددا أكبر من الأفراد، هذا بالاضافة الى أن الفرد شديد التأثر بعقوبات الرأى العام، وهنا تنحصر وظيفة الحكومة في نشر السعادة بين أغلبية الشعب لابين مجموعة بذاتها[41].

فبنتام يرى أن مصلحة المجموع تقوم على بواعث فردية، وأن صالح الفرد لايعلو على صالح الجماعة، وأن أكبر سعادة جماعية ممكنة هي التي تنبع من سعي كل فرد لتحقيق سعادة نفسه لأن السعادة الجماعية ليست سوى مجموع هذه السعادات الفردية[42].

يقول بنتام، ان القانون المدني ينبغي أن تكون له أربعة أهداف: البقاء، الرخاء الأمن، والمساواة. وحب بنتام للمساواة قاده مبكرا الى الدفاع عن القسمة المتساوية لملكية الرجل بين أبنائه، وأن يعارض حرية الوصية، وقاده مؤخرا الى معارضة الملكية والارستقراطية الوراثية، وأن يدافع عن الديمقراطية الكاملة، بما في ذلك تصويت النساء[43].

وقد اقترح بنثام عدة تعديلات فى الدستور الانجليزى، وذلك لضمان عدم تفضيل الحاكم لمصلحته الخاصة، وحتى لاتتضارب مصالح الطبقة الحاكمة مع مصالح المحكومين، ومن هذه الاقتراحات: تعميم حق الانتخاب حتى يضمن تمثيل الأغلبية فى البرلمان، وحتى يتمكن كل مواطن بالغ من الادلاء بصوته، فيكون الرأى العام ممثلا تمثيلا صحيحا، ومنها أيضا اعادة الانتخاب سنويا حتى يظل ممثلو الأمة أو الطبقة الحاكمة على اتصال دائم بالمحكومين وحتى لايفسد الممثلون اذا طالت مدة نيابتهم.

كذلك يرى بنثام أن البرلمان يجب أن يكون مندوبا عن الشعب لاممثلا له، وكان يخشى أن أعضاء البرلمان اذا اعتقدوا أنهم ممثلون للشعب فانهم قد ينبذون مصالح المواطنين، ويعملون لتحقيق مصالحهم الخاصة، أما اذا كانوا مجرد مندوبين فان هذا الخطر يقل الى درجة كبيرة، وهنا يصل بنثام الى ما وصل اليه روسو(٤٤).

ومن ثم يتضح أن بنثام كان يرى أن الحكم المثالى هو أن تكون الحكومة جمهورية، ولها مجلس واحد من مندوبين عن الشعب يعاد انتخابهم سنويا، ومهمة البرلمان مهمة واسعة، فمن واجبه الموافقة على جميع القوانين اللازمة لتحقيق السعادة لأكبر عدد من المواطنين.

ولم يكن بنثام على استعداد لقبول فصل السلطات، بل كان يرى أن الشعب هو صاحب السيادة، فيجب أن تكون هناك رابطة قوية بين المندوبين والهيئة التنفيذية، كما يجب أن يكون للبرلمان اشراف تام على الهيئة التنفيذية(٤٥).

ويقول بنثام أن السلطة تنبع من مصادر أربعة مميزة: سياسية، دينية، أخلاقية، جسدية، وما دام كل فرد هو أفضل من يحكم على مصالحه الخاصة، فقد دعى بنثام الى التقليل الى حد بعيد من الضوابط الحكومية الادارية(٤٦).

واذا زاد عمل الحكومة يجب أن يزيد اشراف الارادة العامة على الادارة،

والاتعرض الموظفون الدائمون للعمل على مصالحهم الخاصة دون مصالح الشعب، وقد وضع بنثام وسائل للحد من هذا الخطر، أهمها، أن يكون لهيئة الناخبين حق فصل أى موظف عمومى عن طريق تظلم للبرلمان.

وبالرغم من ذلك نجد بنثام لايعتقد بالسيادة المطلقة للأغلبية، فالأغلبية عرضة لنقطة ضعف وهى حساسية الفرد الزائدة، فالفرد يبحث دائما عن السعادة، ولايجدها الاضمن المحيط الذى يعيش فيه، وكل تغيير فى هذا المحيط يحدث رد فعل سريع على الفرد.

فالفرد يتأثر بالنزعات الدينية والتيارات السياسية، والتقاليد المرعية، والرأى العام، كما يتأثر أيضا بالألم الجسدى الناتج عن تنفيذ العقوبات القانونية، فهو - الفرد - كما قال مونتسكييه من قبل - من نتاج المحيط الذى يعيش فيه.

ولكن بنثام لم يترك المحيط دون تحديد كما فعل مونتسكييه الذى قال بأن المحيط هو من نتاج المناخ، فبنثام يرى أن المحيط يحد من سيادة الشعب، والمحيط هنا له تأثير كبير على ترتيب الناموس الأخلاقى وعلى تحديد العقوبات الجنائية، والمحيط فى الواقع له رقابة تامة على أغلبية الشعب(٤٧).

ولعل أوفق ختام لنظرية بنثام فى الموافقة، هو تلخيص المبادئ التى نادى بها، واعتبرها لازمة لأى حكم ديمقراطى(٤٨). فهذه المبادئ هى بعينها القواعد التى يجب أن تبنى عليها نظرية الارادة العامة، بمعنى أنه اذا قامت السلطة السياسية، والتزمت بهذه المبادئ، فانه يمكن القول حينئذ أنها سلطة تحكم بناء على موافقة الأمة. وهذه المبادئ هى:

أولاً: من المسلم به أنه يجب أن تكون هناك سلطة، سـواء فى ذلك الدول الديمقراطية والدول الديكتاتورية، بيد أن الفرق بين السلطة هنا والسلطة هناك، يتجلى فى أنه بدلا من تركيز السلطة فى يد الديكتاتور، فانها فى الدول الديمقراطية تتوزع على جميع الهيئات والمؤسسات البرلمانية الحاكمة.

ثانياً: ان الأشخاص الذين يتولون السلطة لابد أن يستمدوها من الشعب عن طريق الانتخاب الحر المباشر، فالشعب هو مصدر السلطة، ولامصدر لها غيره.

ثالثاً: ان السلطة لاتبقى الى الأبد فى يد حكومة بعينها لاتتغير ولاتتبدل، بل يجب أن يتم، بين حين وآخر، تغيير الحكومات حتى تستطيع المصالح المختلفة التى تعبر عنها هذه الحكومات المختلفة، أن تتمازج وتتآلف، وتتعايش. وطريقة هذا التغيير الحكومى هو بالطبع الانتخابات، التى تجرى بعد كل فترة محددة من الزمن.

رابعاً: الحكومة مسئولة أمام الأمة، أى أن عليها قبل أن تمارس سلطتها ضد الشعب، أن تقدم له المبررات المقنعة التى تدعوها الى فعل ذلك.

خامساً: ان حرية الصحافة لابد أن تصان وتكفل، أى أنه لابد أن يكون هناك ضمان بأن يستطيع كل فرد، بصرف النظر عن الطبقة التى ينتمى اليها، الافصاح عن شكاواه، وآلامه أمام المجتمع بأسره.

سادساً: أن تصان حرية التجمع، والمقصود بحرية التجمع هى حرية الساخطين على السلطة فى تبادل الأفكار والعواطف، وممارسة كل أساليب المعارضة ماعدا الثورة، واللجوء الى وسائل التخريب.

ومعنى ذلك أن أولئك الذين لايوافقون على السلطة الحاكمة من حقهم التعبير السلمى عن سخطهم فى محاولة لكسب المؤيدين، فاذا تجاوزوا هذا إلى المقاومة المسلحة، أصبح من حق السلطة أن تلجأ الى نفس الأسلوب لقمعهم واجبارهم على السير فى الخط الذى ارتضته الأغلبية(*).

تعقيب:

على الرغم من أن بنتام كان علميا ومنطقيا فى تفكيره الى درجة كبيرة، الا أن ذلك لايمنع من أن تؤخذ عليه بعض النقاط، والتى تتمثل فيمايلى:

(*) وهنا يتضح أثر روسو على بنتام.

١ - يقول بنثام: ان على الحاكم أن يفرض العقاب أو يجزل العطاء تبعا لدرجة السعادة أو الألم التى حدثت. وبهذا التحليل يعود بنا بنثام الى فلسفة العصور الوسطى التى كانت تعتقد أن وظيفة الحاكم هى تنفيذ قانون الخالق عن طريق فرض العقاب أو اجزال العطاء تبعا لميزان الهى يحدد مدى الخير أو الشر، ولم يغير بنثام شيئا من هذه العقيدة سوى إحلال فكرة البشر عن الخير والشر محل القانون الالهى، فالهيئة الحاكمة فى كلتا الحالتين لها سلطات واسعة، ولها صفة استبدادية.

٢ - يرى بنثام أن وظيفة الحكومة تنحصر فى نشر السعادة بين أغلبية الشعب لابين مجموعة بذاتها.

ومن الملاحظ هنا أن بنثام قد تجاهل الأقليات تجاهلا تاما، ولم يهتم الا بالأغلبية، وهو مؤمن بالمبدأ الذى أتى به لوك، والذى ينص على أن الأغلبية لاتخطىء، ولذلك فقد اهتم بالبحث عن تنظيم العلاقة بين الأغلبية وبين الحاكم، حتى يضمن تطبيق مبدأ السعادة لهذه الأغلبية.

٣- ان نظرية بنثام تبدو متضاربة، فقد تأرجحت هذه النظرية تبعا للوقت الذى كان يكتب فيه، ففى بداية كتاباته، كان يؤمن بالمشرع المستنير الذى يعمل جاهدا لنشر أكبر كمية من السعادة لأكبر عدد من الشعب، ولم يبحث فى تغيير المشرع، أى أنه كان يؤمن بسيادة الحاكم المستبد على الشعب.

وفى كتاباته الأخيرة عدل عن هذا الرأى، ورأى أن السيادة الحقيقية يجب أن تعطى لأغلبية الشعب، ويجب أن تشرف هذه الأغلبية اشرافا تاما على الجهاز الحكومى، أى أنه أمن بسيادة الشعب على الطبقة الحاكمة، ودعاه ايمانه بسيادة الشعب، أو الأغلبية من الشعب على وجه أصح الى الاعتقاد بأن الشعب لايخطىء أبدا.

ويرى صاحبا المدخل أننا اذا تعمقنا فى دراسة نظرية بنثام لأمكن أن نعرف أنه كتبها فى فترتين مختلفتين من التاريخ الانجليزى، اذ أنه بدأ يكتب نظريته عن القانون والأخلاق قبل سنة ١٧٨٩ ، وحاول أن يجد أنصارا له يؤيدونه، ولكن بدون جدوى، كما كان يحاول جاهدا أن تطبق نظرياته عن القانون فى اصلاح القانون الانجليزى، ولكنه أخفق فى ذلك اخفاقا تاما، وذلك لعدم شعور انجلترا بالاصلاح، وعدم اهتمام الشعب الانجليزى اهتماما جديا بالحركات الديمقراطية التى كانت سائدة فى أوربا وخاصة فى فرنسا.

أما بعد انتهاء حرب نابليون فقد بدأت حركة الاصلاح تزداد قوة فى انجلترا، وبدأت الأفكار الديمقراطية تجد لها حقلا خصيبا فى انجلترا[٤٩]. ولكن كل ذلك لايبرر ما فى النظرية من تناقض.

٤- ان نظرية بنثام القائمة على أساس السعادة كانت تحمل بين طياتها خطر القضاء عليها، اذ أن بنثام حاول تمجيد سلطات الهيئة التشريعية الى أبعد مدى، ممايجعل سلامة الفرد فى حظر مستمر، فنراه يصور الدولة على أنها واقعة تحت سلطة الهيئة التشريعية التى لها حق ملاحظة المجتمع وقيادته.

وبما أن أعمال السلطة التشريعية تمثل أغلبية الشعب، فان لها كل الحق فى التدخل فى جميع أعمال الفرد، فكأنه جعل للهيئة التشريعية صفة السلطة العليا فى الدولة.

وقد بدأ هذا الكلام يتحقق عمليا بعد الاصلاح الدستورى سنة ١٨٣٢، وبدأ خطر تطبيق النظرية عمليا يظهر واضحا، ويهدد حريات الأفراد تهديدا مباشرا، وصارت القوانين التى يصدرها البرلمان أو الأغلبية بمعنى أصح تحد تدريجيا من حرية الأفراد فى التمتع بالسعادة، وبذلك تعرضت حريات التفكير والعمل لخطر سيطرة الأغلبية.

كذلك فان عدم قول بنثام بالفصل بين السلطات، يجعله يتعرض لنفس النقد الذى تعرض له روسو من قبل[٥٠].

٥- نادى بنثام بترك كل انسان حرا فى تقرير مصلحته بدافع من أنانيته سعيا وراء اللذة، ولكن اذا ترك كل انسان ليقرر مصلحته بدافع من أنانيته فكيف يوضع تشريعا عاما للجنس البشرى، وكيف نضمن أن المشرعين أنفسهم لم ولن يضعوا تشريعات توافق لذتهم الخاصة؟

ان حب بنثام الغريزى للخير، وتحمسه الزائد لتحقيق السعادة، قد حجب عنه حل هذه المشكلة.

٦- كان لرسالة بنثام الاصلاحية أثر كبير فى ازدياد التدخل الحكومى الانجليزى فى النشاط الفردى للمواطنين، اذ تدخلت الحكومة للحد من حرية الطفل فى العمل، وكذلك للحد من حرية الوالد فى تشغيل أولاده، وذلك عن طريق اصدار القوانين المنظمة لتشغيل الأحداث.

كذلك ظهرت قوانين المصانع التى حدت من سلطة صاحب العمل فى تحديد ساعات العمل وأوقاته، وبدأ الاتجاه واضحا نحو ازدياد التدخل الحكومى فى تنظيم النشاط الاقتصادى فى الدولة، وذلك لرغبة الحكومة فى التقليل من الألم، والعمل على زيادة السعادة لأغلبية الشعب، وبذلك أخذت الأداة الحكومية تتسع لتساير نشاط الحكومة المتزايد.

٧- يرى بنثام أن أولئك الذين لايوافقون على السلطة الحاكمة من حقهم التعبير السمى عن سخطهم فى محاولة لكسب المؤيدين، فاذا اتجاوزوا هذا الحد الى المقاومة المسلحة، أصبح من حق السلطة أن تلجأ الى نفس الأسلوب لقمعهم واجبارهم على السير فى الخط الذى ارتضته الأغلبية. وهنا ينطبق على بنثام النقد الذى سبق وانتقد به روسو فى القول باجبار المجتمع للفرد على أن يكون حرا[٥١].

٨- يرى برتراند رسل أن نظرية بنثام التى جرى تسميتها «بمذهب المنفعة العامة» ليس فيها جديد، فلقد أيدها هتشسون منذ سنة ١٧٢٥، كما أنها متضمنة بالفعل فى فلسفة لوك، وفضل بنثام لايتمثل فى النظرية، بل فى تطبيقه لها تطبيقا نشيطا على مشكلات عملية متنوعة[٥٢].

٩- يقول بنثام، أن القانون الذى ينبغى أن تكون له أربعة أهداف: البقاء، الرخاء، الأمن، والمساواة.

ومن ثم يلاحظ الباحث أنه لم يشر الى الحرية، والواقع أنه، رغم اعتباره من الفلاسفة الذين نادوا بالحرية، فان عنايته بها كانت عناية ضئيلة، فقد أعجب بالحكام المستبدين الذين سبقوا الثورة الفرنسية مثل كاترين العظمى، والامبراطور فرانسيس.

١٠- كان بنثام يكن ازدراء كبيرا لنظرية حقوق الانسان، فقد قال ان حقوق الانسان لغو صرف، وحقوق الانسان الأساسية لغو يمشى على ساقين طويلتين.

وعندما أذاع الثوريون الفرنسيون اعلانهم لحقوق الانسان، دعاه بنثام عملا «ميتافيزيقيا بل غاية التطرف فى الميتا فيزيقا، وقال انه من الممكن تقسيم مواده الى ثلاث فئات:

١- المواد التى لاتعقل.

٢- المواد الباطلة.

٣- المواد التى لاتعقل والباطلة معا[٥٣].

لقد كان مثل بنثام الأعلى، كمثل أبيقور، الأمن، لا الحرية، فالثورات والعواصف، من الأفضل أن نقرأ عنها، ولكن السلام والهدوء من الأحسن أن نعيش فى كنفهما.

الفصل السابع

الفكر السياسى عند هيجل

الفصل السابع

الفكر السياسى عند هيجل

فى كتابه تطور الفكر السياسى يقول سباين: ان أهمية روسو فى تمجيد الارادة العامة قد ظهرت فى الفلسفة الألمانية على يد هيجل(*)، الذى صور الارادة العامة على أنها «روح الأمة» الآخذة فى تنمية وتضمين نفسها فى حضارة قومية، وخلق الأجهزة الناطقة بلسانها فى دستور تاريخى(٥٤).

ويقول هيبوليت فى دراسة له بعنوان «المدخل الى فلسفة التاريخ لهيجل»: اننا لانستطيع أن نعطى معنى دقيقا لما يقصده هيجل «بروح الشعب» باعتبار أن الروح تتحقق تاريخيا فى روح الشعوب. واذا نظرنا الى تأملاته الأولى لوجدنا أن هذه العبارة لاتشير الى تصور معين، ولكنها عبارة عيان للواقع وللحقيقة كما تراءت لهيجل. ويبدو أنه قد استخدم كلمة الروح ليشير بها الى وحدة الشعب التى تتجاوز وتعلو على مجموع أفراده(٥٥).

ان الشعب عند هيجل لايتألف من مجموعة من الأفراد - الذرات - ولكنه نظام عضوى، تكون هذه الأفراد بمثابة أعضاء له. ولقد افترض هيجل منذ مؤلفاته الأولى، ثمة انسجام أزلى بين روح الشعب، وروح الأفراد، فالفرد لايمكن أن يتحقق كمال الابانتمائه الى الشعب، وهذا الانتماء هو الذى يكفل للفرد حريته واستقلاله(٥٦).

(*) (١٧٧٠ - ١٨٣١).

ان الفرد الذى يشعر بحويته فى داخل الجماعة المشتركة، هو الذى اكتشف حقيقته فى تجاوز فرديته، وهذه النظرية الهيجلية تجد أصولها عند مونتسكييه وروسو.

فقد كان مونتسكييه من أوائل من اعترفوا «بروح الأمة»: ان القوانين يجب أن تكون خاصة بالشعب الذى وضعت من أجله، وانه من الخطأ أن تلائم قوانين أمة معينة أمة أخرى.

ولاشك فى أن هيجل قد تأثر بروسو و«بالعقد الاجتماعى» بالذات، ولكن ليس العقد هو الذى اهتم به هيجل، انما كان اهتمامه بالارادة العامة التى تعلو على ارادة الأفراد. هذه الارادة العامة ليست مجموعة من الارادات الفردية، ولكنها المثل الأعلى لها(٥٧).

ويشرح هيجل فكرة «الارادة العامة» التى تستوعب فى باطنها كل ارادة فردية، فيقرر أن غاية الفرد لابد أن تكون هى الغاية الكلية، وأن لغته لابد أن تصبح هى القانون العام، وأن عمله لابد أن يصبح هو عمل الجماعة بأسرها(٥٨).

والواقع أنه حينما يتسنى للارادة الفردية أن تتسامى بذاتها الى مستوى الارادة العامة، فانها تصبح عندئذ ارادة مواطن، لا ارادة انسان خاص، وعندئذ نراها تنزع نحو المشاركة - بطريقة مباشرة لا أثر فيها للانقسام - فى عمل الجماعة ككل، دون أن يكون لديها أى وعى ذاتى، اللهم الا بقدر ما تشعر بغيرها من الذوات المشتركة معها فى تحقيق هذا العمل الجماعى الكلى(٥٩).

وقد ربط هيجل الدين بحياة الجماعة، فقرر أن ثمة ضرورة روحية باطنة تفرض نفسها على شتى مظاهر الحياة الروحية للبشر، بما فيها الدين. وهذه الصلة الوثيقة التى تجمع بين الدين - فى كل مجتمع - وبين «روح الشعب» المعتنق لهذا الدين هى التى تعمل على ادماج الظاهرة الدينية فى صميم الصيرورة التاريخية(٦٠).

فما دامت المهمة الأساسية للدين هى القضاء على أنانية الأفراد، فلابد للروح الدينية الصحيحة أن تعمل على اذابة الأفراد فى حياة الجماعة، وعندئذ يكون فى وسع الفرد أن يعلو على فرديته الضيقة القائمة على العزلة والانفصال، لكى يشارك فى حياة جماعية كلية تكفل له الشعور بغبطة الحياة.

الحرية والسلطة:

يرى هيجل أن التاريخ الكلى لايهتم الا بالشعوب التى تكون الدول، ذلك لأن الدولة هى تحقيق للحرية، بوصفها الهدف المطلق لوجودها لذاتها، ويجب أن نعلم أن قيمة الانسان وواقعه الروحى، لايكون الابفضل الدولة، ومعنى ذلك أن الانسان لايشعر بحقيقته الروحية الا من خلال العادات والتقاليد، والحياة الأخلاقية والقانونية للدولة[٦١].

فالقوانين لاتنبثق الا من سلوك الانسان العملى الواعى ولاتتحقق الا فيه، بحيث انه اذا كان هناك مثلا قانون للتقدم الى صور الحرية يزداد علوا على الدوام، فان هذا القانون لايكون له تأثيره اذا لم يعترف به الانسان ولم يخرجه الى حيز التنفيذ[٦٢].

ولكن اذا كانت الرغبات والاهتمامات الجزئية للناس هى الأصل الوحيد الذى ينبثق منه سلوكهم، فكيف يمكن أن يكون الوعى الذاتى بالحرية دافعا الى الفعل الانسانى؟

للاجابة على هذا السؤال لابد أن نتساءل مرة أخرى: من هو الفاعل الحقيقى للتاريخ؟ ومن هو الذى يقوم بالعمل التاريخى؟ ان الأفراد ليسوا الا وسائط لتحقيق التاريخ، فوعيهم تتحقق فيه مصلحته الشخصية، وهم يقومون بادارة أعمالهم، لايصنع التاريخ، غير أن هناك بعض الأفراد الذين يرتفعون فوق هذا المستوى، فأفعالهم لا تكرر الأنماط القديمة، بل تخلق أشكالا جديدة للحياة، هؤلاء الأفراد هم رجال التاريخ العالمى كالاسكندر وقيصر ونابليون[٦٣].

صحيح أن أفعال هؤلاء تنبثق من مصالح شخصية، ولكن هذه المصالح، تتوحد مع المصلحة الكلية، وتعلو هذه الأخيرة بكثير على مصلحة أية جماعة بعينها[٦٤].

ومع ذلك فان رجال التاريخ - هؤلاء - ليسوا هم الموضوعات الحقيقية للتاريخ، انهم ليسوا الامنفذى ارادته، و «وسطاء الروح العالمية»، وهم ضحايا ضرورة عليا، تقوم بعملها الخاص من خلال حياتهم، فهم مجرد أدوات للتقدم التاريخى.

أما الموضوع الحقيقى للتاريخ فهو مايسميه هيجل بالروح العالمية وحقيقة هذه الروح تكمن فى تلك الأفعال، والاتجاهات والجهود والنظم التى تتجسد فيها مصلحة الحرية والعقل.

ويؤكد هيجل فى فكرته عن الروح العالمية أن الانسان لم يكن فى هذه الفترات السابقة من التاريخ المدون، سيدا لوجوده، واعيا بذاته، ففيها بدت القوة الالهية للروح العالمية فى صورة قوة موضوعية تتحكم فى أفعال الناس[٦٥].

ان سيادة الروح العالمية، كما يصورها هيجل، تكشف عن السمات المظلمة لعالم تتحكم فيه قوى التاريخ بدلا من أن يتحكم هو فيها، وعلى حين أن هذه القوى لم تعرف بعد فى ماهيتها الحقيقية، فانها تجلب من ورائها البؤس والدمار، عندئذ يبدو التاريخ وكأنه المذبح الذى يتضحى عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول وفضائل الأفراد[٦٦]. «ان التاريخ ليس مسرحا للسعادة، بل ان فترات السعادة صفحات خالية فيه»[٦٧].

ويشيد هيجل فى الوقت نفسه بتضحية الفرد وبالسعادة العامة التى تنجم عنها، فالأفراد يحيون حياة تعسة، ويشقون ويهلكون، ولكن على الرغم من أنهم لايبلغون هدفهم أبدا، فان الأسى والانهزام الذى يعانونه، هو ذاته الوسيلة التى تستخدمها الحقيقة والحرية فى سلوك طريقها[٦٨].

على أن هذا الموضوع الميتافيزيقى يتخذ صورة عينية بمجرد أن يثير هيجل السؤال عن الطريقة التى تتجسد بها الروح العالمية «من أى المواد تتشكل فكرة العقل؟».

يقول هيجل: «ان الروح العالمية تسعى الى تحقيق الحرية، وهى لا تستطيع أن تتجمد الا فى عالم الحرية الحقيقى، أى فى الدولة. هنا تتخذ الروح العالمية شكلا مستقرا، وهنا تهتدى الى الوعى الذاتى الذى عن طريقه يمارس قانون التاريخ فعله»(٦٨).

ومن ثم يمكن القول بأن الحرية عند هيجل هى حرية الدولة، أى تحقيق ذات الفرد داخل الدولة، وذلك عن طريق فرض القيود على الأفراد حتى يندمجوا فى الدولة بمعنى آخر فالحرية تعنى أن ينصهر الفرد فى الدولة ويخضع لها كلية.

فالدولة فى رأى هيجل أسمى من الفرد، وبالتالى فالحرية لا تعنى الحرية بالمعنى الليبرالى، بل تعنى تقييد سلطة الفرد بواسطة الدولة، فالدولة هى الحرية – عند هيجل – وهى مصدر حريات الأفراد، وتجسيد للحرية التى أطلق عليها الحرية الرشيدة أو العقلانية(٧٠).

فالحرية فى رأى هيجل، لا تعنى عدم وجود قيود على تصرفات الأفراد، ولكنها تعنى عمل الفرد كجزء من الدولة، كما تعنى أولوية الدولة فى مواجهة الأفراد، ومن ثم فان الحرية الحقيقية للفرد تعنى قيامه بخدمة الدولة، وأن حياته تقوم على وضعه وواجباته كمواطن.

ان الدولة هى التى تضفى على الفرد صفة المواطن الحر، ان هو أطاع القانون، الذى يعتبر الحالة الموضوعية للروح، وهو الارادة الصادقة، فمن أطاع القانون فقد أطاع نفسه، واستطاع أن يقضى على التناقض بين الحرية والضرورة ولن يكون هناك مجال للقسر(٧١). فحيثما وجد القانون وجدت الحرية(٧٢).

ليس ثمة حرية فردية - اذن - فى التصور الهيجلى، فحرية الفرد تستقى من حرية الدولة الكلية الضرورية، ومن منطق اتحاده العضوى بها.

فالحرية هنا حرية كلية، ومن ثم فهى تمثل حرية الجميع، لا حرية البعض أو حرية الفرد، يقول هيجل «أدرك العالم الشرقى أن الحرية تتصل بالفرد الواحد One، وأدرك الاغريق والرومان أن الحرية هى حرية البعض Some - الصفوة أو القادة - وأدرك الألمان أن الحرية هى حرية الجميع All»[٧٣].

وقد نطق البعض أن الديمقراطية قد تكون الصورة الملائمة لحكومة يكون فيها الكل أحرارا، ولكن ليس الأمر كذلك - عند هيجل - فالديمقراطية والأرستقراطية كلتا هما تنتميان الى المرحلة التى يكون فيها البعض أحرارا، والاستبداد للمرحلة التى يكون فيها واحد حرا، والملكية للمرحلة التى يكون فيها الكل أحرارا[٧٤].

وقد أكد هيجل على أنه من الخطأ أن نظن أن النظم السياسية المعاصرة أو الحديثة تقتدى بالنظم القديمة، فقد نقتدى بالفن القديم، أو بالفلسفة القديمة، أما فى مجال السياسة، فهناك تطور فى مفهوم الفضيلة والعدالة. فالدول اليوم أصبحت أكثر اتساعا من الدول القديمة، وعدد المواطنين أصبح كبيرا الى الحد الذى لايسمح بأن يشاركوا جميعا على نحو مباشر فى نظام الدولة ودستورها[٧٥].

ان الفرد عند هيجل لايمكن أن يحقق ذاته الا فى الدولة، كما أن كل القيم - فى الواقع - ليست لصيقة بالفرد، بل انها لصيقة بالدولة، لأن تحقيقها لايكون الا فى ظل الدولة، والفرد يستمد كل ما له من قيمة حقيقية روحية من الدولة، التى تعتبر الفكرة المقدسة كما توجد فى الأرض، والتى لاتحقق للفرد قيمته كمواطن فقط، ولكنها تضفى عليه صفة المواطن الحر[٧٦].

فالفرد محبوس ومحصور، الى غير رجعة، بين الذاتية الخاصة، المتناهية، وبين رغبته فى الوصول الى الكلى. والحل الوحيد لهذه الرؤية الفردية هو الدولة وفى الدولة فقط تتحقق الأخلاقية.

فالدولة حياة أخلاقية محققة، موجودة بالفعل، كما أن الحقيقة الروحية التى يملكها الكائن البشرى انما يملكها فقط من خلال الدولة، ذلك لأن الحقيقة هى وحدة الارادة الكلية والارادة الذاتية، فالارادة الكلية نجدها فى الدولة، فى قوانينها، فى تنظيماتها الكلية والعقلية(٧٧).

فهيجل لايعترف للفرد بأخلاق خاصة به، وماهو ثمين فى الأخلاق يتحقق فى الدولة وبواسطة الدولة(٧٨).

ويريد هيجل أن يثبت أن الدولة تكفل كل الحقوق الانسانية المشروعة، وفى الوقت نفسه ينكر على الفرد حق أية مقاومة لسلطتها فيقول: «ان الأسرة هى بداية النظام الاجتماعى، وان الأفراد فى كنف هذا النظام العائلى يرون فى الأسرة رمز الوحدة المقدسة، فى حين أنها صور زائفة أو عرضية فيها. وهنا نلمح تبعية الحقوق للوضع الاجتماعى باعتباره صاحب الحق فى تحديدها وتكييفها، وليس للفرد أن يطالب بأى حق، وتلك حالة رغم انطباقها على الأسرة فى أول الأمر وفى معناها الضيق، الا أنها يمكن أن تلمس فى المجتمعات الأخرى التى تخضع لنظام الاقطاع أو رياسة القبيلة(٧٩).

ويتساءل هيجل: «من الذى يضع دستور الدولة؟ هل هم الساسة أم الشعب؟» لقد رأى المفكرون فى عصره، وخاصة مفكرو فرنسا مثل روسو، أن الشعب وحده هو صاحب الحق فى التشريع. ولكن هيجل يرى ثمة خطورة فى هذا الزعم. فمن يقول ان الشعب وحده يعرف الحق، وأنه صاحب العقل والحكمة؟ فكل جزء من الشعب يمكن أن يزعم أنه هو الشعب، والدولة بحاجة الى معرفة طبقة مثقفة لا الى الشعب(٨٠).

واذا افترضنا أن الحرية السياسية فى الدولة، تقوم على أساس الحرية الفردية، وأن كل ما يصدر من أعمال فى الدولة، انما يكون بموافقة الأشخاص، فان هذه الدولة لادستور لها، وتبقى مجرد شئ مجرد، ليس له سوى وجود عام فى المواطنين(٨١).

ان الدستور وحده هو الذى يسمح للدولة المجردة أن تحيا وتتحقق فى الواقع، ولذلك فان الأفراد لايجب أن يخضعوه للتغيير تحكميا وفقا لارادتهم العارضة، كما لايجوز استيراده من دولة أخرى[٨٢]. والدولة - فى رأى هيجل - عبارة عن جهاز يوفق بين المعنويات الداخلية أو الذاتية للأفراد وبين العرف الخارجى والقانون[٨٣].

من هنا فقد آمن هيجل ايمانا مطلقا بالدولة وصل به الى حد تقديسها، اذ رأى أنها تنتمى مباشرة لعالم الروح والفكر والارادة واللانهائى المطلق، ونزهها عن كل تبرير آخر يرسم أصلها فى الواقع أو فى مجال الفكر الفلسفى. انها كما قال «الفكرة الالهية التى تقوم على الأرض»[٨٤].

ويبدو أن العوامل التى حفزت هيجل على المغالاة فى هذه النظرة التجريدية، والخلاص لها، أنه، **أولا**: كان بروتستانتيا، على طراز المصلح الدينى «لوثر» شديد التحمس لمعارضة سلطان الكنيسة، وبالتالى دعم كيان الدولة، وأيد سيطرتها. **وثانيا**: أنه كان من أشد المعجبين بنظام الحكم المطلق فى بروسيا. **وثالثا**: أنه كان من المؤمنين فى كتاباته الفلسفية بفكرة الوجود المطلق، أو الوجود المجرد، بمعنى أنه كان يفضل الكليات على الجزئيات، ويرى أن هذه الكليات ستكون أعظم، وأكثر ثباتا اذا ما خضعت للقوة المنظمة.

فالجزئيات عنده ليس لها وجود مستقل بذاته، بل ترى فقط فى مرآة الكليات، أو لاترى على الاطلاق. فالكليات هى الوحدة الحقيقية التى لاوجود الالها. فالدولة هى الكل، وهى المطلق المطلق، ووجودها هو الوجود الحقيقى الذى لايتوقف على وجود الأفراد[٨٥].

فالدولة عند هيجل، تكون سليمة الكيان، قوية البنيان، اذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة، ومن ثم فيجب أن تنصهر الارادات الفردية فى ثنايا الدولة، أويجب على الارادات الفردية أن تعمل داخل اطارها[٨٦].

ولكن من يحكم هذه الدولة عند هيجل؟

ان الحكومة فى مفهوم هيجل هى حامية المصالح العامة الشاملة، لا المصالح الخاصة[٨٧]. والدستور مرتب بشكل نجد فيه ثلاث سلطات هى: السلطة التشريعية، والسلطة الادارية، والسلطة المونارکية.

والسلطتان الأولى والثانية لاتختلفان عما ذهب اليه الفلاسفة السابقون، أما السلطة المونارکية أو الملكية فلقد أعطاها هيجل أهمية قصوى، لأنها تمثل عنده القوة الموحدة التى توحد وتربط بين السلطتين الأخرتين، كما تمثل الفكرة المركبة Senthesis التى تجمع بين التشريع، وبين الادارة أو التنفيذ.

ومن ثم فان المونارکية تحقق الكمال العقلى، كما أن تطور الدولة فى هذا الشكل يحقق نمطا نموذجيا لها[٨٨].

فالحكم الأمثل – فى رأى هيجل – هو الحكم المطلق المستبد الذى يجسد وحدة اتصاف الدولة بالصفة الكلية. كما أن ارادة الحاكم الفرد أو الملك المستبد لايمكن أن يتسرب اليها التعسف والهوى، ذلك لأن هذا الملك المستبد يستقى سلطته من تقمصه لروح شعبه، وأن علاقته بهذا الشعب أشبه بعلاقة الله بالكلمة، علاقة اتحاد عميق بأصل مشترك هو الارادة[٨٩].

من هنا يمكن القول أن هيجل قد انبثق فى ذهنه ذلك الحلم الافلاطونى القديم، ألا وهو حلم قيام الفيلسوف على رأس المدينة، من أجل تحقيق التوافق بين «الروح» و «الواقع» على أكمل وجه. الا أنه فى مذهبه السياسى، وفى سياسته العملية يشير الى عدم قدرة الفيلسوف على تحاشى قصور عالمه الحاضر، وعدم قدرة أى مفكر على تجاوز عصره[٩٠].

تعقيب:

من خلال عرض الباحث لآراء هيجل يتبين مايلى:

١ – قرر هيجل أن الحرية لاتوجد بغير قانون، وهى بداية لانجد من يختلف

معه فيها، لأنه لابد للحرية من قانون يحميها وينظمها، وبدون ذلك تصبح كلمة فى الهواء، أو فوضى بغير ضابط، ولكن هيجل يجنح بعد ذلك الى افساد هذا المعنى بالمضى الى القول بأنه حيث يوجد القانون توجد الحرية بالتبعية والضرورة، ومن ثم ينكمش معنى الحرية عنده ويتحدد ويضيق، ويصبح محصورا فى مجرد اطاعة القانون.

وقد تكون طاعة القوانين فى حد ذاتها واجبة على جميع المواطنين الأحرار، بيد أن القانون فى فلسفة هيجل يصبح قانونا لمجرد أن الحاكم هو الذى أصدره، بصرف النظر عن الغاية التى يتوخاها من ذلك.

وهكذا تنقلب الحرية عند هيجل الى مجرد طاعة الحاكم والولاء له، والعمل وفقا للأوامر التى يلقيها، أو القوانين التى يصدرها.

٢- اذا كان القانون عند هيجل مصدره ارادة الحاكم أو ارادة الدولة - كما سبق وذكر الباحث - فكيف يضع الحاكم القانون ويخضع له، انه لاخضوع - كما يقول دوجى - اذا كان هذا الخضوع مصدره محض ارادة الخاضع. ان القيد الذى ينشأ ويعدل ويلغى بارادة من يتقيد به ليس قيدا على الاطلاق[٩١].

والواقع أن التسليم بآراء هيجل هنا يساوى القول بانعدام القوة الالزامية للقاعدة القانونية فى مواجهة الدولة سواء بسواء، ذلك أنه اذا كانت ارادة الدولة هى الحكم أو هى التى تلزم نفسها، ولاشئ هناك خارج حدود هذه الارادة يلزمها، فانها تستطيع أن تتحلل مما التزمت به دون معقب عليها لأن الأساس هنا هو انتفاء المعقب على ارادة الدولة.

٣- لقد خلط هيجل بين الارادة العامة وبين ارادة الحاكم، على أساس أن الحاكم يمثل ارادة الأمة، أو الارادة العامة، وبذلك وجد هيجل فى مبدأ الارادة العامة، منطلقا الى فردية الحكم، أو حكم الفرد الممتاز، الذى لايهتم بالانتخاب، والمؤسسات البرلمانية.

وقد حاول هيجل نفسه أن يوضح الفرق بين الارادة العامة وارادة المجموع، وهو يرى أن روسو كان يمكنه أن يقدم نظرية أفضل فى تفسير طبيعة الدولة لو أنه استطاع أن يلمح الفرق بين الارادة العامة وارداة المجموع(*). وواضح أن هيجل يعتقد أن الفرق بين الاثنين هو الفرق بين ارادة الحاكم، وارادة الشعب، وكان هو بالطبع فى صف ارادة الحاكم ضد ارادة الشعب.

٤- لقد أعطت تعاليم هيجل، تبريرا فلسفيا لتسلط الدولة القومية، وعبادة الزعيم، وللرسالة التاريخية للأمة الجرمانية، وغير ذلك من دعائم الفلسفة النازية وبرنامجها التطبيقى.

وقد وضع هيجل تلك التعاليم وهو مدرك تماما لأهمية الفلسفة السياسية فى تاريخ الدولة والشعوب. فهو يعزو الثورة الفرنسية الى انتشار فلسفة روسو[٩٢]، ويخشى أن يتسرب مذهب الأحرار الى بروسيا ويهدد نظامها الأوتوقراطى بالإنقلاب، ومن ثم فقد عمل هيجل على بناء فكر سياسى خال من العناصر التحررية.

٥- وجه هيجل الثناء الى روسو، اذ جعل الارادة العامة المبدأ الذى تقوم عليه الدولة[٩٣]، ولكنه وان كان قد استعار ذلك الجانب من فلسفته الا أنه أعلن نفوره من تقييده فكرة الارادة وحصرها فى الفرد، وذهب الى أن الارادة العامة ناتجة عن مجموع ارادة الأفراد، ورأى أن مثل هذا التصوير يعطى الأفراد حق الإقتصاص على الدولة، وسحب ارادتهم من تأييدها عندما يرون مبررا شخصيا لذلك.

وقد صاغ هيجل نظرية الارادة العامة - كأساس للدولة - صياغة متطرفة، اذ أخرجها من حيز المحسوس الى حيز المطلق، فارادة الأفراد عنده انما تصدر عن الارادة العامة المطلقة الخارجة عن حياتهم، وليس لهم بهذا أى سلطان على الدولة التى تمثلها فى تاريخ البشر[٩٤].

(*) فهيجل يرى أن الارادة العامة هى إرادة الحاكم المستبد، أما إرادة المجموع فهى إرادة الشعب، الذى لايحظى منه إلا بكل استخفاف وازدراء.

٦- يرى هيجل ان الدولة هى «الفكرة المقدسة كما تحيا على الأرض» ويقول «ان كل ما للانسان من قيمه ووجود روحى، يأتى اليه عبر الدولة[٩٥]».

وفى كتابه المسمى «فلسفة القانون» نرى نفس الفكرة أكثر وضوحا واصرارا، حيث يقول: «ان الدولة تجسد الفكرة الأخلاقية، والروح المعنوية، كارادة مادية بارزة للعيان، واضحة لذاتها، تفكر، وتعرف نفسها، وتحقق ما تعرفه، بقدر ماتعرفه».

وهكذا تصبح الدولة فى نظر هيجل، كائنا عاقلا يفكر، ويعرف، ويريد، وليس للأفراد وجود روحى، أو معنوى الا باعتبارهم أعضاء فيها.

ولقد وجدت هذه الفكرة طريقها الى التنفيذ فى النظامين النازى والفاشى اللذين قاما على أساس أن الدولة هى قمة الحياة السياسية وقاعدتها، وأن الأفراد لا وجود لهم الا فى ضوء هذه الحقيقة الكبيرة. ومن ثم فان الزعيم الفاشى «موسولينى» يعلن فى صراحة لاتدع مجالا للمناقشة: «الفاشية تنظر الى الدولة على أنها» مطلق «ولايكون للأفراد أو للجماعات بالمقارنة بها الا وجود نسبى يرى فقط من خلال علاقتهم بها.. ان الدولة فى حد ذاتها كيان واع، ولها ارادتها وشخصيتها المستقلة[٩٦]».

٧- يرى برتراند رسل أن هيجل يطالب للدولة، بنفس المكانة التى يطالب بها القديس أو غسطين - وخلفاؤه الكاثوليك - للكنسية، ومع ذلك فهناك جانبان، يكون فيهما المطلب الكاثوليكى أكثر تعقلا من مطلب هيجل.

أولهما: أن الكنيسة ليست فرصة ارتباط جغرافى، انما هى مجموعة وحدتها عقيدة مشتركة، يؤمن أعضاؤها أن لها الأهمية العليا، فهى من ثم فى صميم ماهيتها تجسيد لما يدعوه «هيجل» بالفكرة.

وثانيهما: أنه ثمة كنيسة كاثوليكية واحدة، بينما هناك دول كثيرة، فاذا جعلت كل دولة بالنسبة الى مواطنيها مطلقة، على نحو مايجعلها هيجل، فثمة

صعوبة فى أن نجد أى مبدأ فلسفى تنظم به العلاقات بين الدول المختلفة. والواقع أن هيجل عند هذه النقطة يتخلى عن حديثه الفلسفى، ويعود القهقرى الى حالة الطبيعة، والى حرب الكل ضد الكل عند هوبز.

كما أن الحديث عن الدولة، كما لو كان هنا لك دولة واحدة فقط، هى عادة مضللة، ما دام ليس هناك دولة عالمية(٩٧).

٨- لايعترف هيجل للفرد بأخلاق خاصة به، بل يرى أن ماهو ثمين فى الأخلاق يتحقق فى الدولة وبواسطة الدولة(٩٨). ولايكتفى بهذا القول بل يتصور أن العلاقة الأخلاقية بين المواطنين والدولة مماثلة لتلك العلاقة بين العين والجسم: فالمواطن فى مكانه جزء من كل له قيمته، ولكنه اذا انعزل كان معدوم الفائدة انعدام فائدة العين المنعزلة(٩٩).

ولكن يبدو أن هذا الحكم الخاص بالمشكلة الأخلاقية ينقصه شئ من الدقة، فالعين فى جسم حى مفيدة، أعنى أن لها قيمة كوسيلة، ولكنها ليست لها قيمة عندما تنفصل عن الجسم. أما الفرد فله قيمة عندما يقدر لذاته، لاكوسيلة لشئ آخر.

أضف الى ذلك أن قيمة الدولة - التى يعتبرها هيجل كل له قيمته ويعتبر الأفراد وسيلة لقيامها - تستمد أساسا من قيمة أعضائها. بل ان الدولة - ذاتها - تعتبر وسيلة وليست غاية، وقد تكون هذه الوسيلة حسنة اذا عملت على حماية أفرادها واشعارهم بالأمن والأمان. وقد تكون وسيلة سيئة اذا قامت بشن حرب غير عادلة على دولة أخرى.

٩- وصف هيجل المجتمع المدنى بأنه عالم ضرورة آلية، ومحصلة القوى اللامعقولة للرغبة الفردية التى تحكمها قوانين شبهها بقوانين حركة الكواكب(١٠٠).

ومن هنا يمكن القول بأن المجتمع - فى نظر هيجل - اذا نظر اليه مستقلا

عن الدولة، أضحى محكوما بقوانين سببية غير أخلاقية، ومن ثم تسوده الفوضى من الناحية الأخلاقية، وكان من السهل أن يستتبع ذلك أنه شهد للدولة التي لاتسمح بالفوضى، بأنها العامل الأخلاقي الوحيد حقا في العملية الاجتماعية بأسرها.

ومن الواضح اذن، أن الدولة ينبغي أن تكون مطلقة، نظرا لأنها – وحدها – تتجسد فيها القيم الأخلاقية، ومن الواضح أيضا أن الفرد لايبلغ الكرامة الآدمية والحرية الاعندما يكرس نفسه لخدمة هذه الدولة.

ولايقف هيجل عند هذا الحد، بل يأخذ في الدفاع عن الزعيم الى الحد الذي جعله يفصل بين السياسة والأخلاق العادية، ويربط بينها وبين مايسميه بالأخلاق الاجتماعية أو أخلاقيات الدولة[١٠١].

ومن ثم فان عظماء الرجال الذين هم حملة الرسالة في تاريخ العالم لايخضعون لتطبيق مجموعة الفضائل الخاصة مثل «التواضع والوداعة والاحسان والتسامح»[١٠٢]. اذا أن أعمالهم متصلة بتاريخ العالم وبالغرض المطلق «للروح» أو «العناية الالهية». وما تفعله العناية الالهية، يسمو فوق الالتزامات[١٠٣].

ويجدد هيجل بهذه النظرة الفلسفية – الى سلوك رجال السياسة والأبطال وعظماء التاريخ – فلسفة مكيافيللي، ليس هذا فحسب، بل انه يجدد فكرة الحق الالهي المقدس للملوك.

١٠– يرى سباين أن بيانات هيجل عن الحقوق السياسية الثابتة كانت غامضة الى أقصى درجة، وغالبا ما كانت متعارضة بشكل سافر مع بعضها البعض، فهو بدأ بافتراض، أن الاختيار الشخصي، نزوى، ثم عاد ليقرر أن الحاكم الشخصي على الأمور، وحتى الضمير، يكون مجرد شئ سطحي. وبهذا يكون قد وقع بسهولة في تناقض[١٠٤].

وقد يستدل من عبارات من هذا القبيل، على أنه اعتبر الواجب مجرد طاعة،

أو على أن المواطنة الصالحة تنحصر بالنسبة له فى مجرد المطابقة مع الحالة القائمة ومع القواعد التى تضعها الحكومات.

ففى مقدمة كتاب «فلسفة الحق» أنكر على الفلسفة السياسية حق توجيه الانتقاد الى الدولة. واذ بدأ مرة أخرى من الافتراض العام بأن خير الفرد يتطلب العثور على مركز هام فى المجتمع، فانه غالبا ماتحدث كما لو لم يكن هناك أى تضارب حقيقى فى المصلحة يمكن أن يبرز أبدا بين الأفراد والمجتمع الذى ينتمون اليه.

ونفس النوع من الخلط والحيرة يلازم اعتقاد هيجل بأن الدولة تجسم أسمى القيم. فكيف تستطيع دولة مفردة ليست فى النهاية سوى مظهر واحد للروح أن تشتمل على كل القيم الدينية والفنية، أو أن تنقل هذه القيم من ثقافة الى أخرى؟[١٠٥].

١١- مجد هيجل الدولة القومية، ورفعها فوق مصاف الأفراد الأعضاء فيها، ورأى أن الدولة ماهى الا المركب أو الحركة الثالثة فى سير النظم السياسية والاجتماعية، من أسرة تقوم على التعاون والمسئولية الى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر ثم أخيرا الى دولة قومية تجمع شمل أمة من الأمم، وتوفق بين المسئولية العائلية وبين التنافس الفردى، بما تحققه للمواطنين من حرية حقيقية قوامها الواجب والخضوع للقانون.

غير أن الملاحظ أن هيجل قد استخدم الجدل هنا بطريقة تخدم أغراضه الخاصة، ولايسير مع منطقه حتى النهاية. ذلك أنه من المفروض طبقا للجدل الهيجلى أن تكون الدولة بدءا جديدا لحركة ديالكتيكية أخرى، لكن هيجل جعل الدولة غاية ونهاية التطور التاريخى فهى وحدها الأداة الحضارية لتنفيذ رسالة التاريخ والعالم الروحية، وليس لشعب من الشعوب أن يتحرك الا داخل نطاقها وليس له أن يحاول تحقيق مصالحة الا عن طريقها[١٠٦].

كما أن الديالكتيك - نفسه - ليس أمراً مستحدثا فى الفلسفة، فقد استخدمه وقال به فلاسفة اليونان من قديم الزمان من أمثال سقراط وأفلاطون»[١٠٧].

١٢- استخدم هيجل الأمة والشعب بمعنى واحد، مع أن المعروف أن هناك فرق بينهما، فاذا كانت الأمة هى جماعة من الأشخاص تحققت وحدتهم أولاً : على أساس وحدة الأرض أو الجوار، وما يتولد عنه من حب مشترك لأرض البلاد أو الوطن، وهو ما يعرف بالوطنية، وثانياً : على أساس وحدة الزمن والميراث المشترك للأجيال، وما يتولد عنه من وحدة فى نمط الحياة وفى الحب المشترك للذكريات الموروثة، وهو ما يعرف بالقومية[١٠٨]. فان الشعب ليس من اللازم أن تتوافر فيه تلك الوحدة الطبيعية.

فمن الثابت فى العلوم السياسية والقانونية المعاصرة، انه لايشترط بالضرورة فى شعب الدولة، أن يكون منحدرا من أصلاب جنس بشرى واحد أو سلالة بشرية واحدة، أو أن يتكلم شعب الدولة لغة واحدة، أو أن يدين بدين واحد[*].

والخلاصة: أن آراء هيجل فى الدولة كانت مجردة للغاية، وينقصها الكثير من الدقة والعمق، كما أنها وضعت الدولة فى برج ميتافيزيقى، فوق متناول القانون، بل وفوق أى نقد أخلاقى.

وكانت نظريته معاديه لليبرالية، ولم تتضمن أية اجراءات ديمقراطية، بل انطوت على الكثير من الآراء البيروقراطية المنظمة.

فقد افترضت حماية الفرد والملكية، واهتمام الحكومة بالرفاهية العامة، لكنها لم تعتمد لحماية ذلك أية مسئولية سياسية أمام الرأى العام.

الفصل الثامن

الفكر السياسى عند بوزانكيت

الفصل الثامن

الفكر السياسى عند بوزانكيت

فى مؤلفه عن بوزانكيت يقول الدكتور على عبد المعطى أن بوزانكيت(*). قد تناول آراء جان جاك روسو، وأخذ فى تحليل عقده الاجتماعى، وقد رأى بوزانكيت أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية وقد قرر بوزانكيت بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الروح الكلية أو الذات العامة فى مجال الكل السياسى تتبدى لنا فى صورة مايسمى بالارادة العامة General Will.

ويقتطف بوزانكيت من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها فى الاتجاه الكلى الذى ينظر الى الانسان الكلى على أنه المكون للدولة، ذلك الانسان الذى يتبع الارادة العامة وليس منفعته الخاصة، بمعنى أن الانسان الذى يكون الدولة هو الانسان الأخلاقى الذى تتغلغل فيه الارادة العامة، وترتفع الى مستوى أعلى، وتبلغ فرديته الأصلية المرتبطة بالكل العضوى الى حد الارتفاع الى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعى(١١٠).

يقول بوزانكيت: «ان الحكم الذاتى لايمكن تفسيره الا اذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد، أى الا اذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة، بمعنى آخر الا اذا اتحدت ارادته مع الارادة العامة الحقيقية. وهنا يقول بوزانكيت اننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقية من الفرد الواحد الظاهر، وهذا هو ما عنيناه حينما قلنا بأن ارادتى لاتكون كاملة وكلية الا اذا ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتحدت فى النهاية بالارادة العامة(١١١).

(*) فيلسوف انجليزى ولد سنة ١٨٤٨ وتوفى ١٩٢٣.

ان الارادة العامة عندما تتغلغل فى فرد فانها تخلصه من وحدانيته وعزلته وانفصاليته وترفعه الى مستوى يمكنه من الارتباط العضوى بالمجتمع. وهنا يقول بوزانكيت فى الفرق بين الارادة العامة وارادة المجموع:

ان التمييز بين ذلك التجمع من الارادات وبين الارادة العامة التى تبغى الخير أو الاهتمام العام يرتكز على التناقض الأساسى بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية.

فالعقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات فى المجتمع، ويرى بوزانكيت أن هناك فرقا بين الحشد والتنظيم، من حيث نوع العقلية التى تسيطر على هذا أو ذاك. فبينما الحشد ليس الا تجمعا، يكون التنظيم - كالجيش مثلا - تنظيما تسرى فيه الارادة العامة، بمعنى آخر ان ارادة الجميع وهى اضافات متعددة هى طابع الحشد، بينما الارادة العامة وهى كلية، هى طابع الشئ المنظم[١١٢].

وقد رأى بوزانكيت أن لكل مؤسسة غرضا، وأن هذا الغرض انما هو تعبير عن العقل الجماعى Collective أو العقل الاجتماعى Social، فالمؤسسات ليست سوى «مبادئ» أو «أفكار» يتمثل فيها أحد وجوه العقل، أو الغرض الجماعى أو الاجتماعى، وهذا العقل هو رابطة العقد، أو النقطة الوسط بين العقل العام، والعقل الفردى الذى يمكن تحليله الى: سمات ينبغى أن تكون كل واحدة منها حالة فردية لمبدأ عام[١١٣].

وبوزانكيت يرمى بذلك الى أن كل وظيفة يؤديها الفرد، انما هى مظهر من مظاهر أحد المبادئ العامة، ومن ثم فهى مظهر من مظاهر العقل الجماعى أو الغرض الجماعى.

وهكذا فان الفرد حينما يقوم بعمل ما فى احدى المؤسسات، فانه بذلك يشارك فى تحقيق الغرض الاجتماعى، أو يشارك فى الارادة العامة، وهو يسمى

هذه الارادة العامة بارادة الفرد الحقيقة Real تمييزا لها عن ارداته الواقعية Actual أو ارادته الخاصة Particular، كفرد مجرد(١١٤).

وتأسيسا على ذلك فان الفرد حينما يؤدى واجباته تجاه المؤسسة التى هو عضو فيها سواء كانت هذه المؤسسة شركة تجارية، أو دولة، أو أمة، فانه بذلك يتطابق فكراً وعملا مع الارادة العامة، وتتحقق له حريته التى ينشدها(١١٥).

ويقول بوزانكيت - أخذا بمفهوم روسو - أن هناك نوعين من الحرية، الأولى: هى الحرية الطبيعية، وهذه هى حرية الذات الأنانية التى تحيا تماما بدوافعها الطبيعية.

والثانية هى الحرية المتحضرة أو الأخلاقية، وهذه حرية الذات المعنوية أو العاقلة.

ويذهب بوزانكيت الى أبعد من ذلك فيقول: ان الحرية هى تحقيق للذات الحقة، وهى أن نحيا أفضل حياة لنا، ونكون نحن والكل واحدا. ان الحالة الكاملة للحرية - فى رأى بوزانكيت - هى تلك التى نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون، كما أن الارادة الحرة هى تلك التى تريد ذاتها. ومعنى هذا أن الارادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية، وانما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة(١١٦).

ويرى بوزانكيت أن على الدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية، أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات المعنوية، وذلك للارتقاء بها، ولو بالقوة، عن الذات الطبيعية المنعزلة والمنفصلة والأنانية.

ومن هنا تأتى فكرة القسر، وهذا القسر فى رأى بوزانكيت، والذى تفرضه علينا الارادة العامة، ما هو الا المطلب الذى تفرضه ذاتنا الحقة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها الى الحرية الحقيقية.

وعن هذا القسر يقول بوزانكيت: «... وهذا التوحيد بين الدولة وبين الارادة الحقيقية للفرد الذى يريد من حيث كونه كائنا معقولا، هو التفسير الحقيقى للقسر السياسى بمعنى آخر فان القسر السياسى يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذى تفرضه ارادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك لكى توحد وتربط بين الدولة وبين الاراد الحقة فى رباط كلى موحد(١١٧).

ان الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد - كما يرى بوزانكيت - هى تحقيق الحياة الأحسن* والحياة الأحسن هذه تكون متحققة فى الشعور، ذلك الذى يستطيع أن يتمثل هذه الحياة، وأن يتذوقها وهو فى تيار الخبرة الجارف، ووسط معترك الحياة المترابطة والكلية.

ولكن اليس من الممكن أن ينحرف الشعور المنعزل عن خط السير العام أو الكلى، ضاربا عرض الحائط بالشعور العام؟ يجيب بوزانكيت هنا: نعم قد يحدث هذا، لذلك لابد أن يكون فى الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع الى الذات الكلية الحقيقية.

ومن ثم نجد توزانكيت يقرر أنه لابد أن يتوافر فى الدولة عنصر القوة لكى تقوم بهذه المهمة، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية، والارتقاء بها الى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين.

والخلاصة أن بوزانكيت قد رأى أن القسر أو العقاب. أو القوة ما هى الا ممارسة للارادة العامة، ومحاولة للارتفاع والارتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية الى الذات الكلية العامة العاقلة.

ان كل فعل للدولة - كما يرى بوزانكيت - هو أساس ممارسة الارادة، الارادة الحقيقية أو الارادة العقلية، ومن هذا نخلص الى أن كل فعل للدولة سواء

(*) يقول بوزانكيت يجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن لأن اعتمادنا كله منصب على المنطلق الأساسى للطبيعة الانسانية من حيث هى عاقلة.

أكان متضمنا فى نسق الحقوق، أم كان داخلا ضمن نسق العقاب هو ممارسة للارادة الحقيقية الكلية عند بوزانكيت(١١٨).

تعقيب:

يذكر الدكتور على عبد المعطى(١١٩) أنه بعد صدور الطبعة الأولى من كتاب بوزانكيت عن «النظرية الفلسفية للدولة» أثار الكثيرون أوجه نقد عديدة، لخصها بوزانكيت فى ثلاثة أوجه رئيسية، ورد عليها فى مقدمة الطبعة الثانية، من هذا الكتاب، وهى:

أولا : أن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير مرنة.
ضيقة لأنها وان طبقت بسهولة على دولة المدينة، وعلى الدول القومية ببعض الجهد، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التى ظهرت فى الحياة الحديثة، سواء أكانت امبراطوريات أو حكومات فيدرالية، أو حكومات ذات نظام برلمانى.

وغير مرنة، لأنها تذهب الى أن الوصف الديمقراطى لحكم الذات لا يتم الا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعينة، أو بواسطة الأفراد المنتخبين، ولكن ثبت أن الأعضاء المنتخبين ليسوا فى كل الحالات أفضل الأنواع التى تعبر عن الارادة العامة.

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول: «ان نظريته غير ضيقة بل على العكس، فهى واسعة كل الاتساع. ان الارادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية، وانما يمكن أن تمتد الى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكيت بالفعل - كما يذكر الدكتور على عبد المعطى - لا يتوقف عند النوع الانسانى أو حتى عند فكرة الانسانية، بل يجعل العقل ينتقل من هذه الى تلك الى أن يتوصل الى أعم وأشمل فكرة وهى المطلق.

أما بخصوص أن نظرية بوزانكيت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبر عن الارادة العامة، فاننا نجد بوزانكيت يرد على ذلك بقوله: ان كل النظم المتشابكة الموجودة فى المجتمع هى معيار الارادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد الى آخر.

ثانيا : ان نظرية بوزانكيت سلبية تقوم على مبدأ ازالة العوائق أو اعاقة الموانع Principle of the Hindrance of Hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكيت فى سبيل تحقيقها للارادة العامة، وفى سبيل تحقيق هدفها النهائى، وهو الحياة الأحسن، تعمل على ازالة المعوقات التى تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف.

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول: «ان كل سلب يتضمن بالطبع جانبا ايجابيا، وأن الفصل بين السلب والايجاب لا معنى له، اننى حينما أمنعك عن اتيان شئ، وانما أوجهك لسلوك ايجابى مضاد لما أمنعك عنه فى نفس الوقت.

ثالثا – ان نظرية بوزانكيت فى الدولة عقلية الى حد بعيد.

والرد على هذا النقد بديهى، لأن الخبرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية الا اذا كانت مثالية وفكرية، والا اذا تغلغلت الروح فى ثناياها. يقول بوزانكيت: «ان الخير الروحى هو وحده الحقيقى والدائم، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهى وهمية وخطرة وأساس كل نزاع.

ومن هنا يخلص بوزانكيت بعد رده على أوجه النقد الى أن نظريته، كما وضعها فى الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة صحيحة.

الا أن التسليم بصحة نظرية بوزانكيت لا يجعلها تخلو من بعض المآخذ، التى تتمثل فيما يلى:

١ – جعل بوزانكيت لكل فرد ارادتين، احدهما هى الارادة الواقعية، أى الارادة الخاصة للفرد، والثانية هى الارادة الحقيقية، أى تلك الارادة التى تطابق

الارادة العامة ولكنه لا يمكن تبرير هذه الفكرة على أساس واقعي، فالحالة الوحيدة التي يمكن أن يكون للفرد ارادتان هي حالة الشيزوفرانيا، أي انفصام الشخصية، وهي حالة مرضية شاذة لا يجوز اتخاذها مقياسا في البحث العلمي السليم.

وحتى في حالات الارتباك والتردد، الناجمة عن عدم القدرة على الاختيار والحسم، لا يكون للفرد ارادتان، لأن التردد لا ينتج عن تصارع الارادات بقدر ما ينشأ عن انعدامها على وجه الاطلاق، فالفرد الذي يتردد ويحار في الاختيار، يفعل ذلك لأنه لم يستطع بعد أن يكون لنفسه إرادة جاسمة، تعرف ما تريد وتسعى اليه.

٢- يرى بوزانكيت أن حرية الفرد تتحقق تلقائيا حينما يقوم بواجباته نحو المجتمع، بصرف النظر عما اذ كانت هذه الواجبات - أي واجبات وظيفته - تتعارض مع أهدافه ورغباته الشخصية أم لا.

وهذا بالطبع كلام غير صحيح. فالجندي الذي يأمره الحاكم باطلاق النيران على جموع شعبه المحتشدة، لا يمكن أن يشعر بالحرية وهو يؤدي واجبات وظيفته. بل ان الجندي الصربي الذي يقتل الشعب البوسني - بما فيه من أطفال ونساء وشيوخ - من أجل قضية لايؤمن هو بها لايمكن أن يكون قد أحس بأنه يتصرف تصرف الأحرار وهو يقوم بواجبات وظيفته التي تتصادم بشكل صريح وواضح، مع حقيقة أحاسيسه، وارادته الخاصة.

فليس من المحتم اذن أن كل من يشغل وظيفة يحس بالرغبة الذاتية في آدائها، فاذا ما أجبر الانسان على آداء وظيفة لايرغب فيها فلا يكون ذلك الا اجبارا له على العمل ضد ارادته. والقول بأن المرء في هذه الحالة لا يعمل ضد اراداته، بل وفقا لارادته الأخرى المشتقة من وظيفته، انما هو قول متعسف لايقبله العقل، ولا يستسيغه المنطق.

هوامش الفصل الخامس والسادس والسابع والثامن

(١) يحيى هويدى، دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٨) ص: ٩٠.

وكذلك، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٢١٤.

وكذلك، ملحم قربان، المنهجية والسياسة، مرجع سابق، ص: ٢٦.

(٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٢١٦.

(٣) عبد الرحمن بدوى، امانويل كانط – فلسفة القانون والسياسة (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩) ص: ٥.

(٤) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٥) علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص: ١٤٩

(٦) كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣) ص: ١١.

(٧) على عبد المعطى محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣) ص: ٤٤٩.

(٨) المرجع السابق، ص: ٤٦٧ – ٤٦٩.

(٩) عبد الرحمن بدوى، امانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص: ١٢.

(١٠) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص: ١٥.

(11) Word, A Study of Kant, 1922, p: 82.

نقلاً عن: علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص: ١٤٩.

(١٢) ويرى الدكتور على عبد المعطى أن هذه الفكرة الكانطية هامة جدا فى تسييس الدول وتحديد مساراتها، وهى فكرة قديمة تعود الى أرسطو ذاته.

- علي عبد المعطي محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٤٦٤ - ٤٦٥

(١٣) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص: ١٦.

(١٤) عبد الرحمن بدوي، امانويل كانط، فلسفة القانون والسياسية، مرجع سابق، ص: ١٢٢.

(١٥) زكريا ابراهيم، كانط أو فلسفة النقدية، ط٢ (القاهرة: دار مصر، ١٦٧٢) ص: ٥٧.

(١٦) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص: ٢١.

(١٧) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص: ٢٤.

(١٨) نفس المرجع، ص: ٤٨.

(١٩) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون الى جون ديوى - حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله محمد المشعشع (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٢) ص. ٤٨٧.

(٢٠) وقد أطلق كانط على هذه القوانين اسم الضمير.

- W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p: 259.

(٢١) كانط، نقد العقل المجرد، ص: ٢٥٩. نقلاً عن:

عماد عبد السلام رؤوف، كانط «ملامح حياته وأعماله الفكرية» (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٦) ص: ٥٠.

(٢٢) ت. د. ولدن، لغة السياسة، ص: ٨٧ نقلا عن:

ملحم قربان، المنهجية والسياسة، مرجع سابق، ص: ٣٣٤، وكذلك:

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٢٥٣، وكذلك:

برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٢٥.

(٢٣) نازلي اسماعيل حسين، الشعب والتاريخ، هيجل، مرجع سابق، ص: ٨٤.

(٢٤) على عبد المعطى محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٤٥١.

وكذلك: عبد الرحمن بدوى، امانويل كانط، مرجع سابق، ص: ٩٤- ٩٥.

(٢٥) عماد عبد السلام رؤوف، كانط، مرجع سابق، ص: ٥٢.

(٢٦) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد حمدى محمود (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢) ص: ١٦٧.

(٢٧) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣١٦.

(٢٨) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٢٩) كانط، فكرة عن التاريخ الكلى - أو العام - من وجهة نظر عالمية، ١٧٨٤.

- أصل هذا المقال فى المجلد الثامن من مجموعة مؤلفات كانط الألمانية، برلين وليبستك ١٩٢٣ عند الناشر فلتردى جرويتر. وقد قام بنقلها الى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوى باسم «نظرة فى التاريخ العام بالمعنى العالمى» والحقها بكتابة «النقد التاريخى» الصادر بالقاهرة سنة ١٩٦٣، ص: ٢٨٥- ٢٨٦. وهى ترجمة كاملة محققة.

(٣٠) المرجع السابق، ص: ٢٨٧.

(٣١) المرجع السابق، ص: ٢٩٠.

(٣٢) عماد عبد السلام رؤوف، كانط، مرجع سابق، ص: ٨١- ٨٢.

(33) Duguit, Lecons de Droit Public Général, op. cit., p: 117.

وكذلك: طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، مرجع سابق، ص: ١٤١.

(٣٤) هنرى د. أيكن، عصر الأيديولوجية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٣) ص: ٦٣- ٦٤.

(٣٥) أسس جيرمى بنثام – ١٧٤٨ – ١٨٣٢ – المدرسة النفعية، التى كانت أحد المصادر الهامة التى أثرت على الفكر الديمقراطى، وقد أرست هذه المدرسة القانون والدولة والحرية على أساس نفعى.

– اكرام بدر الدين، الديمقراطية الليبرالية ونماذجها التطبيقية (بيروت: دار الجوهرة، ١٩٨٦) ص: ٤٩.

(٣٦) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٨.

(٣٧) ويظهر هنا أثر روسو.

نفس المرجع، نفس الموضع.

(٣٨) اسكندر غطاس، أسس التنظيم السياسى، دراسة تأصيلية مقارنة (القاهرة: دار الهنا للطباعة، ١٩٧٢) ص: ٥٨.

(٣٩) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٠٩ – ١١٠.

(٤٠) محمد فتحى الشنيطى، نماذج من الفلسفة السياسية (القاهرة: المكتبة الحديثة، ١٩٦٣) ص: ٦٧.

(٤١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٤٢) محمد فتحى الشنيطى، نماذج من الفلسفة السياسية – مرجع سابق، ص: ٦٨.

(٤٣) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص ٤١٥.

(٤٤) حسين فوزى النجار، الفكر السياسى الحديث (القاهرة: دار الكتاب العربى، ١٩٦٧) ص: ٦٠.

(٤٥) وهنا يظهر أثر أيضا فى القول بعدم فصل السلطات.

بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١١.

(٤٦) وكان بنتام يرى أن ما يضبط علاقات الأفراد بعضهم ببعض هو «العلم» الذى ينمى الشخصية الفردية ويدعوها الى التصرف تصرفا حسنا.

مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٩.

(٤٧) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١١.

(48) Bentham, A Fragment on Government.

نقلا عن: عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٢٧٧–٢٧٨.

(٤٩) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل الى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١١.

(٥٠) راجع الفصل الثالث فى الباب الثانى – من هذا البحث.

(٥١) راجع الفصل الثالث فى الباب الثانى – من هذا البحث.

(٥٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٤١٤.

(٥٣) نفس المرجع، ص: ٤١٦.

(٥٤) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، جـ٤، ص: ٨٠١.

(٥٥) نازلى اسماعيل حسين، الشعب والتاريخ «هيجل»، مرجع سابق، ص: ١٢٢.

(56) Hegel, The Phenomenology of Nind, Trans. J.J. Baillie, 2 Vols (N.Y. Macmillan Co., 1910). P: 131.

وكذلك: هيجل، ظاهريات الروح، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، مجلة تراث الانسانية، المجلد الثانى، العدد التاسع (القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة، سبتمبر ١٩٦٤) ص: ٧٢٥.

(٥٧) نازلي اسماعيل حسين، الشعب والتاريخ «هيجل»، مرجع سابق، ص: ١٢٣.

(58) Hegel. Ophilosophy of Right, Translated by T.H. Knox (Oxford: Clorendon Press, 1942). P: 132.

(٥٩) زكريا ابراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠) ص: ٣٦١.

(٦٠) نفس المرجع، صفحات: ٣٩- ٤٠.

(٦١) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة امام عبد الفتاح امام (القاهرة: الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) ص: ٧.

(٦٢) هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٩) ص: ٢١٩.

(63) Hegel, The Philosophy of History, Trans. J. Sibree (N.Y: The Colonial Press, 1899). P: 26.

(64) Ibid., p. 57.

(65) Ibid., p.: 61

(٦٦) هربرت ماركيوز، العقل والثورة، مرجع سابق، ص: ٢٢١.

(67) Hegel. Philosophy of History, op. cit., P: 65.

(68) Ibid., p. 63.

(69) Ibid., p. 66.

(٧٠) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٤٥٢.

(٧١) حورية مجاهد، الفكر السياسي، المرجع السابق، ص: ٢٥٣.

(٧٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، م.

(٧٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٣٧٦.

(٧٤) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦١. وكذلك يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٢٨١.

(٧٥) نازلى اسماعيل حسين، الشعب والتاريخ «هيجل»، مرجع سابق، ص: ١٤٣.

(76) Hegel, Philosophy of Right, op. cit., p: 157.

(٧٧) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٨٦.

(٧٨) محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان، دراسة فى الفكر الألمانى الحديث (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٢) ص: ٥٨.

(79) Hegel, Philosophy of Right, op. cit., p: 158.

وكذلك: محمد بكير خليل، دراسات فى السياسة والحكم (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٥٧) ص: ٩٨.

(80) Hegel, Philosophy of History, op. cit., p: 49.

(٨١) نازلى اسماعيل حسين، الشعب والتاريخ «هيجل»، مرجع سابق، ص: ١٤٢.

(٨٢) محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسية عند الألمان، مرجع سابق، ص: ٥٤.

(٨٣) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون الى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٤٥٤.

(٨٤) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٨٤.

وكذلك: محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عن الألمان، مرجع سابق، ص: ٥٦.

(٨٥) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦٤. وكذلك عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٨.

(٨٦) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٣٧٠.

(٨٧) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٢٩.

(88) Dunning. Political Theories, p: 162.

ونقلا عن: على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٣٧٧.

(٨٩) على عبد المعطى محمد، المرجع السابق، ص: ٣٧٨.

(٩٠) امام عبد الفتاح امام، دراسات هيجلية (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٦) ص: ٩٨ وكذلك ولترستيس، فلسفة هيجل، المجلد الثانى، فلسفة الروح، ترجمة امام عبد الفتاح (بيروت: دار الهلال، ١٩٨٣) ص: ١٠٠.

(٩١) يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة (القاهرة: دار النهضة العربية، بدون)، ص: ٩٩.

(92) Hegel, Philosophy of Right, op. cit., p: 157.

(٩٣) محمد عبد المعز نصر، فى الدولة والمجتمع (الاسكندرية: مطبعة الجامعة، ١٩٦٣) ص: ٩٥.

(٩٤) نفس المرجع، ص: ٩٦.

(95) Hegel, The Philosophy of History, op. cit., p: 66.

(٩٦) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٩.

(٩٧) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦٥.

(٩٨) عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان، مرجع سابق، ص: ٥٨.

(٩٩) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٩٦.

(١٠٠) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٨٧٤.

(١٠١) عبد المعز نصر، فى الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١٠٣.

(102) Hegel, The Philosophy of History, op. cit., p: 67.

(١٠٣) عبد المعز نصر، في الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١٠٤.

(١٠٤) سباين، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٨٧٥.

(١٠٥) نفس المرجع السابق، ص٨٧٦.

(١٠٦) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٣٧٥.

(١٠٧) لمزيد من التفصيل راجع: عبد المعز نصر، في الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١١٠ وما بعدها.

(108) Ernest Barker, Reflections on Government (Oxford: Macmillan, 1958), P : XIV.

(109) Lindsay, Hegel, in Social and Political Ideas of the Ago of Reaction and Reconstruction, p: 54.

ونقلا عبد المعز نصر، في الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١١٥.

(١١٠) على عبد المعطى محمد، بوزانكيت «قمة المثالية في انجلترا» (الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣) ص: ١٧١.

(١١١) نفس المرجع، ص: ١٧٥.

(112) Bosanquet, B., The Philosophical Theory of the State, p: 105.

(113) Bosanquet, B., The Philosophical Theory of the State, op. cit., p: 109.

(114) Ibid., P: 110.

(115) Ibid., p: 111.

(116) Ibid., p: 136.

ونقلا عن على عبد المعطى محمد، بوزانكيت، مرجع سابق، ص: ١٧٣.

(١١٧) على عبد المعطى محمد، بوزانكيت، المرجع السابق، ص: ١٧٤.

(١١٨) لمزيد من التفصيل، انظر:

على عبد المعطى محمد، بوزانكيت، المرجع السابق، ص: ١٧٧ ومابعدها

(١١٩) المرجع السابق، صفحات: ١٨٦ - ١٨٨.

الفصل التاسع
أثر الفكر السياسى الحديث
فى النظم المعاصرة

الفصل التاسع

أثر الفكر السياسى الحديث فى الأنظمة المعاصرة

تمهيـــد:

لقد اتخذت نظرية الارادة العامة - كما قال بها روسو - أساسا لنظامين مختلفين فيما بينهما أشد الاختلاف وأقواه. فاذا فهمنا هذه النظرية على أساس الايمان بقيم جميع الأفراد، نتج عن هذا الفهم النظام الديمقراطى. أما اذا فهمناها على أساس أنها ايمان بالأفراد الممتازين فقط، نتج النظام الديكتاتورى والتسلط الفردى.

وهذا ما يتناوله الباحث بالدراسة من خلال عرضه لهذا الفصل.

أولاً : الارادة العامة وأثرها على الأنظمة الديمقراطية :

يرى الدكتور طه بدوى أن نظرية الارادة العامة كان لها أثرها العميق فى الوثائق والدساتير التى ظهرت بعد كتابتها، وأن بعض هذه الوثائق قد صدر متضمنا بعض عبارات «للوك» و «مونتسكييه» و «روسو»، بل ان بعضها قد استند إلى أفكار هؤلاء الفلاسفة، بوصفها هدفا ينبغى على كل نظام سياسى أن يعمل على تحقيقه[1]. وقد ظهر ذلك واضحاً فى :

١ - الوثائق والدساتير والنظم الأمريكية :

لقد ساءت العلاقات فى أواخر القرن الثامن عشر بين انجلترا ومستعمراتها الثلاث عشرة الواقعة على ساحل الأطلنطى بأمريكا الشمالية. فقد كان عزيزا على سكان تلك المستعمرات ألا يتمتعوا بالحريات الانجليزية وقد كانت ثمرة جهاد أجدادهم.

ثم أن النابهين من هؤلاء السكان كانوا قد قرأوا كتابات لوك ومونتسكييه وروسو، فآمنوا بأن للانسان حقوقا طبيعية خالدة لا تنتزع. فلما أعلنت

المستعمرات الثلاث عشرة استقلالها فى يوليو سنة ١٧٧٦ تضمنت وثيقة اعلان الاستقلال ديباجة تعبر تعبيرا صادقا عن أفكار لوك وروسو اذ جاء فيها :

لقد خلق الناس جميعاً سواسية متمتعين بحقوق خالدة لا تنتزع، من هذه الحقوق، الحياة والحرية والسعى لبلوغ السعادة. ولقد نشأت الحكومات لتصون لهم هذه الحقوق، مستمدة سلطانها من رضا المحكومين، فاذا ما أصبح نظام الحكم خطراً يهدد بلوغ هذه الغاية، كان للشعب - بل يتعين عليه - أن يعدل فى هذا النظام او يلغيه، ويقيم له حكومة جديدة تكفل له السلام والرفاهيه[٢].

ومن الواضح أن حق الثورة الذى أكده جون لوك، يجد هنا تعبيرا لامعا قويا، أنه فى هذا المجال يستعمل كدعامة ليس فقط لتغيير أسرة مالكة، كما حدث فى ثورة ١٦٨٨ فى انجلترا، وأنما لانشاء شخص دولى جديد بكل ما يتطلبه ذلك من سلطات.

ولقد أصبحت المستعمرات - بعد اعلان استقلالها - دولة مستقلة، وعاشت بعد ذلك - ابتداء من الخامس عشر من نوفمبر ١٧٧٧ - فى نظام الدول المتعاهدة. ولكن هذا النظام لا يوفر للدول المنضمة اليه الا قدراً قليلا من الاندماج، فكان طبيعيا أن تملى الضرورات السياسية على هذه الدول قدرا قليلا من الاندماج، وهكذا اتحدت فى دولة واحدة، دولة اتحادية، ووضع الدستور الاتحادى عام ١٧٨٧. وهذا الدستور هو الذى يحكم الولايات المتحدة الأمريكية الآن بعد أن دخلت عليه عشرات التعديلات. وكان طبيعيا أن يكون معه عدد من الدساتير الداخلية للدويلات، بواقع دستور لكل دويلة[٣].

وضمانا لتحقيق الحرية فى الوثائق والنظم الأمريكية فقد تضمن كل دستور من الدساتير الداخلية جزءا يسمى «بقانون الحقوق» Bill of Rights، يعد الحقوق والحريات العامة التى يتمتع بها الأفراد، حقوقا طبيعية لصيقة بشخص

الانسان، على اعتبار أنها أسبق فى وجودها من الدولة بحكم أنها تأتى من الطبيعة ذاتها، وتعلو فى القيمة الدستورية على القانون الوضعى.

وقد كانت ولاية «فرجينيا» أسبق الولايات فى هذا المضمار، فضمنت دستورها الصادر فى الثانى عشر من يونيه ١٧٧٦ اعلانا للحقوق أكد الحريات الفردية على أساس أنها حقوق طبيعية أسبق فى النشأة من الدولة، فجاء فى مادته الأولى :

«أن الناس جميعا يولدون أحرارا متساوين، يتمتعون بحقوق طبيعية خالدة لا يستطيعون النزول عنها، وهذه الحقوق هى الحياة والحرية وحق التملك والبحث عن التقدم والأمن»[٤].

وقد رددت معظم الدساتير هذه المبادئ، فدستور «ماساشوستس» مثلا، الذى صدر عام ١٧٨٠ نجد فى مقدمته اعلانا للحقوق، يصرح فى قوة :

«أن الناس جميعا يولدون أحراراً ومتساوين، وأن لهم حقوقا طبيعية، أولية ولا يمكن التنازل عنها، ومن بين هذه الحقوق : حق التمتع بحرياتهم والدفاع عنها، وحق اكتساب الأموال والمحافظة عليها، والبحث عن التقدم والأمن وما يكفلهما

وأن أهداف أى نظام وأى حكومة تتمثل فى كفالة وجود المجتمع السياسى والسماح للأفراد الذين يكونونه بالتمتع بحقوقهم الطبيعية فى أمن ودعة — وفى كل مرة لا يتحقق فيها أى من هذه الأهداف فان الشعب يملك حق تغيير الحكومة....»[٥].

انها بذاتها أفكار جون لوك، وجاك روسو، حقوق طبيعية خالدة، أسبق فى النشأة من الدولة، تنبع من طبيعة الانسان ذاتها، فلا تتقادم ولا يمكن التنازل عنها، وواجب الدولة الأول هو الحفاظ عليها.

ولقد تأثر واضعو دستور الولايات المتحدة غاية التأثير بفكرة مونسكييه عن فصل السلطات، فجاء كيان الحكومة فيه مستجيبا تماما لتلك الفكرة. ففى هذا

الدستور يستقل البرلمان بالتشريع، وينفرد الرئيس بالوظيفة التنفيذية، ولا سلطان لأى منهما على الآخر[٦]

وقد تأثر هؤلاء – أيضاً – بنظرية روسو فى الارادة العامة، فنجد فى دستور ماساشوستس مثلا أن الاسلطات كلها يملكها الشعب – أصلا – وتنبع منه .. وأن الحكام جميعاً مسئولون أمامه فى كل لحظة[٧].

٢– الوثائق الدستورية الفرنسية :

اذا كان اعلان الاستقلال الصادر عن المستعمرات الانجليزية فى أمريكا يسمى فى عديد من المؤلفات بالثورة الأمريكية، فإن الثورة الكبرى التى قامت فى فرنسا عام ١٧٨٩ هى أكثر الثورات – فى عصرها – جدارة بهذا الاسم، فهى بحق ثورة، و«ثورة سياسية كبرى»، امتدت آثارها إلى كل أنحاء القارة الأوربية بل إلى ما وراء القارة الأوربية أيضاً.

وقد نجح رجال هذه الثورة فى صياغة أفكار لوك ومونتسكييه وروسو فى شكل مبادئ عامة أو دعوها وثيقة «أعلان حقوق الانسان والمواطن» La declaration de droits de l'homme et du Citoyen، وقد صدر هذا الاعلان «الجمعية الوطنية» فى ٢٧ أغسطس ١٧٨٩، وأصبح فيما بعد جزءاً من الدستور الصادر فى ٣ سبتمبر سنة ١٧٩١[٨]. ولقد جاء فى هذا الاعلان[٩]:

* المادة الأولى : يولد الناس ويظلون أحراراً ومتساوين فى الحقوق، والتفاوت الاجتماعى لا يمكن أن ينهض الا على أساس المنفعة العامة.
* المادة الثانية : أن هدف كل مجتمع سياسى هو المحافظة على حقوق الانسان الطبيعية الخالدة التى لا يمكن أن تسقط بالتقادم، وهذه الحقوق هى الحرية والملكية، والحق فى الأمن وفى مقاومة الجور.
* المادة الثالثة : أن كل سيادة تتركز أساسا فى الأمة، فلا تستطيع أية هيئة أو أى فرد أن يزاول أى سلطة لا تصدر عنها صراحة.

* المادة الرابعة : ان الحرية هى القدرة على عمل كل ما لا يضر بالغير، أى أن مزاولة كل انسان لحقوقه الطبيعية لا حدود لها، الا تلك التى تضمن للاخرين التمتع بنفس الحقوق وأن هذه الحدود لا يمكن أن تتحدد الا بقانون.

* المادة الخامسة : ان القانون ليس له الحق أن يمنع سوى الاعمال الضارة بالمجتمع وكل ما لم يحرمه القانون لا يمكن منعه، ولا يجبر انسان على عمل ما لم يأمر به القانون.

* المادة السادسة : ان القانون هو تعبير عن الارادة العامة. وكل المواطنين لهم الحق فى المساهمة بأنفسهم أو بواسطة ممثلين لهم فى وضعه، والقانون يجب أن يكون واحدا بالنسبة للجميع، سواء فيما يحمى أو فيما يعاقب. وكل المواطنين بحكم مساواتهم أمام القانون متساوون فى امكان الوصول إلى كل المراتب والوظائف العامة تبعا لكفايتهم، ودون أى تمييز بينهم الا على أساس فضائلهم ومواهبهم.

* المادة السابعة : لا يتهم انسان ولا يقبض عليه ولا يسجن الا فى الأحوال المحددة فى القانون، وطبقا للاجراءات التى قررها. وهؤلاء الذين يستعيدون أو يصدرون، أو ينفذون أوامر تحكميه يجب أن يعاقبوا، ولكن كل مواطن أستدعى أو قبض عليه طبقا للقانون يجب عليه أن يطيع فورا، ويعد مذنبا اذا قاوم.

* المادة الثامنة : ان القانون يجب أن يضع العقوبات التى يبين بوضوح أنها لازمة ولا يمكن أن يعاقب انسان الا طبقا لقانون قائم، أصدر قبل الجريمة، ويطبق فى الحدود الشرعية.

* المادة التاسعة : ان كل انسان تفترض فيه البراءة حتى تعلن ادانته. فاذا كان

من المحتمى أن يقبض عليه، فان كل شدة لا تتطلبها ضرورة التحفظ على شخصه يجب أن يعاقب عليها القانون بقسوة.

* المادة العاشرة : لا يمكن أن يضار انسان بسبب آرائه، حتى الدينية منها، ما دام أن أعلانها لا يعكر النظام العام الذى أقامه القانون.

* المادة الحادية عشر : أن التداول الحر للأفكار والآراء حق من أثمن حقوق الانسان، فكل مواطن يستطيع أن يتكلم، ويكتب، ويطبع بحرية، غير أنه يسأل عن سوء استعمال هذه الحرية فى الحالات المحددة بالقانون.

* المادة الثانية عشر : أن صيانة حقوق الانسان والمواطن تقتضى قيام سلطة عامة. ولذا فان تلك السلطة تقوم لصالح الجميع، وليس للمصلحة الخاصة لأولئك القائمين عليها.

* المادة الثالثة عشر : للمحافظة على السلطة العامة، ولنفقات الادارة، فإن الضرائب العامة ضرورية. ويجب أن تقسم بين المواطنين طبقا لقدراتهم.

* المادة الرابعة عشر : للمواطنين الحق فى أن يقرروا بأنفسهم أو بواسطة ممثلين لهم ضرورة الضريبة العامة، وأن يوافقوا على فرضها بحرية، ويراقبوا انفاقها، ويحددوا سعرها، ووعاءها، وطرق تحصيلها ومدتها.

* المادة الخامسة عشر : للمجتمع الحق فى أن يحاسب كل موظف عام عن ادارته.

* المادة السادسة عشر : ان كل مجتمع لا يضع ضمانا للحقوق، ولا يفصل بين السلطات هو مجتمع ليس له دستور.

* المادة السابعة عشر : لما كانت الملكية حقا مصونا مقدسا، فانه لا يجوز أن يحرم أحد من ملكه، الا اذا اقتضت ذلك ضرورة عامة ملحة، على أن يعوض تعويضا عادلا.

* المادة الثامنة عشر : أن من حق كل أنسان أن يصنع أو يبيع أو ينقل كل أنواع الانتاج.

واذا دققنا النظر فى مواد هذا الاعلان نلاحظ.

أولاً : أن أفكار جون لوك ماثلة بوضوح فيما يلى :

١- ان حق الثورة – الذى اعترف به للشعب اذا اخل الملك بشروط العقد ماثل فى المادة الثانية التى تجعل من الحقوق الطبيعية للانسان : حق مقاومة الجور.

٢- ان فكرته عن أن الافراد لم يتزلوا – عندما أقاموا المجتمع السياسى – عن كل حرياتهم الطبيعية، وانما عن جزء منها فحسب، لتحافظ لهم الدولة مقابل ذلك على الجزء الباقى، هذه الفكرة نجدها فى المادة الرابعة.

٣- ان فكرته عن وجوب تقييد السلطة التشريعية نفسها بما تعهدت به الجماعة السياسية كلها فى العقد الاجتماعى، نجدها ماثلة فى المادة الخامسة، التى ترى أن القانون لا يستطيع أن يتضمن ما شاء من القيود على حريات الأفراد، بل يجب أن يقتصر على «منع الأعمال الضارة بالمجتمع» فقط.

٤- ان دفاعة الحار عن حق الملكية وتقديسه لها نجد له صدى واضحا فى المادة الثانية والسابعة عشرة.

ثانياً : أن الفكر الذى نادى به مونتسكييه نجد أثره فى الاعلان ماثلا فيما يلى:

١- ان حرية الشعب التى نادى بها مونتسكييه وتحمس لها، نجد صداها الواضح فى عديد من مواد الاعلان، فى المواد : الرابعة والعاشرة والحادية عشرة.

٢- ان مبدأ الفصل بين السلطات، تقرر فى المادة السادسة عشرة وبعبارة

حاسمة : «أن كل مجتمع لا يضع ضمانا للحقوق، ولا يفصل بين السلطات، هو مجتمع ليس له دستور».

ثالثاً : أن أفكار جان جاك روسو نجد صداها فى هذا الاعلان واضحا فيما يلى:

١- ان اهتمامه بمبدأ المساواة نجد له صدى فى أكثر من مادة : فى المادة الأولى، والرابعة، والسادسة.

٢- ان فكرته عن سيادة الأمة نجدها فى المادة الثالثة : «ان كل سيادة تتركز أساساً فى الأمة».

٣- أما عن أهمية القانون، ووضعه كتعبير عن الارادة العامة، فنجده واضحا بصفة خاصة فى المادة السادسة.

ومن الواضح أن هذا الاعلان قد عبر تعبيرا صادقا عن فكرة الحقوق الطبيعية، تلك الحقوق التى تترتب للفرد بمجرد كونه انسانا، فلا يستمدها من سلطة ما، ويهدف كل مجتمع سياسى إلى صيانتها.

فقد جاء فى مقدمة هذا الاعلان : «أن ممثلى الشعب الفرنسى يعتبرون أن جهل حقوق الانسان ونسيانها، واحتقارها هى الأسباب الوحيدة للبؤس العام وفساد الحكومات، ولذلك فقد قرروا أن يعرضوا، فى اعلان رسمى حقوق الانسان الطبيعية المقدسة التى لا يمكن التنازل عنها، حتى يكون هذا الاعلان حاضرا فى ذهن كل أعضاء المجتمع السياسى فيذكرهم بدون انقطاع بحقوقهم وواجباتهم، وحتى تكون كل أعمال السلطة التشريعية والتنفيذية محلا للمقارنة - فى كل لحظة - مع هدف كل نظام سياسى ... ولذلك فإن الجمعية الوطنية تعترف وتعلن هذه الحقوق - السابقة - للانسان والمواطن»[١٠].

ومن هنا يتضح أن «الجمعية الوطنية» «تعترف» و «تعلن» ولا «تنشئ». لأن الحقوق الواردة فى الاعلان حقوق تنبع من الطبيعة ذاتها، وليس من

ارادة السلطة الحاكمة. ومن ثم فإن مهمة الجمعية هى «الاعلان» وليس «الانشاء».

فالاعلان – كما ورد فى قواعده – قد رأى فى الفرد الحقيقة الأولى فى كل مجتمع سياسى، هذا من الناحية الفلسفية. أما من الناحية السياسية، فقد جعل – الاعلان – هدف كل مجتمع سياسى هو خدمة الفرد. ولقد أورد ذلك فى مادته الثانية التى جاء فيها : «أن هدف كل مجتمع سياسى هو المحافظة على حقوق الانسان».

كما يهدف الاعلان إلى الحد من سلطات الهيئات الحاكمة :

أ – ففى مادته الثانية ينصب الاعلان الدولة حاميا لحريات الأفراد وحقوقهم الطبيعية، وفى مادته الخامسة يحمى الاعلان حريات الأفراد من طغيان السلطة التنفيذية اذ يقول : «أن كل ما لا يمنعه القانون مباح ولا يجوز اجبار أحد على عمل لا يلزمة به القانون»[11].

ب– وفى مادته الخامسة – أيضاً – يحمى حقوق الافراد من تعسف الهيئة التشريعية نفسها اذ يقول : «أنه ليس للقانون أن يحرم الاعمال الضارة بالجماعة».

واذا كانت الثورة الفرنسية قد عرفت دساتير اخرى بعد دستور ١٧٩١ الذى اعتبر الاعلان السابق جزءا منه، واذا كان دستور ١٧٩٣ ودستور ١٧٩٥ قد تضمن كل منهما اعلانا للحقوق يختلف فى روحه ومضمونه عن الاعلان السابق، فإن اعلان حقوق الانسان والمواطن الصادر فى عام ١٧٨٩ تبقى له أهميته الفكرية الكبرى.

فحتى الآن ينظر اليه على أنه التعبير الأصيل عن فكر الثورة الفرنسية، فهو لم يصدر نتيجة لظروف هوجاء – كتلك التى صاحبت حكم الارهاب ودفعت الى اصدار دستور ١٧٩٣ – ولم يصدر كرد فعل لحالة الفوضى – كدستور ١٧٩٥

– وانما كان تعبيراً أصيلا عن فكر الثورة – غير متأثر بظروف طارئه تدفع به إلى أقصى اليسار أو إلى أقصى اليمين[١٢].

ويرى الدكتور طه بدوى أن الشعب الفرنسى قد ظل بعد الثورة الفرنسية مؤمنا بحقوق الانسان الطبيعية متطلعا الى مبادئ عام ١٧٨٩ على أنها «انجيل الحرية»، فبعد مضى قرن ونصف على اعلان ١٧٨٩ يحيل رجال عام ١٩٤٦ ديباجة دستورهم إلى مبادئ هذا الاعلان[١٣]، اذ تقول مقدمة هذا الدستور:

«أن الشعب الفرنسى ... يؤكد مرة أخرى، وبشكل رسمى حقوق وحريات الانسان والمواطن التى قررها اعلان الحقوق الصادر عام ١٧٨٩»، وهكذا فعل دستور الجمهورية الخامسة الذى صدر عام ١٩٥٨[١٤].

ولقد ذاعت مبادئ هذا الاعلان منتقلة من فرنسا إلى معظم الدساتير الغربية الحديثة، وكان لرجال الثورة الفرنسية فضل جعل «سيادة الأمة» مبدأ للحكم، بعد أن كان مجرد فكرة نظرية، فنصوا عليه فى دساتيرهم، ثم أنتشر النص عليه فى الدساتير الغربية ذات النزعة الفردية، وخاصة تلك التى وضعت فى أعقابها الحرب العالمية الأولى فى أوربا وغيرها[١٥].

ثانياً الارادة العامة وأثرها على الانظمة الديكتاتورية:

اذا كانت نظرية الارادة العامة قد اتخذت لتدعيم سيادة الشعب، فانها قد اتخذت بعد ذلك لتدعيم الحكم المطلق، على أساس ان الحاكم ان جمع فى يده كل اسلطات، فان أمره هذا يعد مشروعا ما دام أنه يستند إلى ارادة الامة.

من هنا يمكن القول أن أفكار روسو – رغم مناداتها بالحرية والمساواة – قد حوت اخطار الديكتاتورية، وانحراف الحكام باسم الارادة العامة لتنفيذ اغراضهم ضد ارادة الشعب بينما كانوا يهتفون بأن ما يفعلونه هو باسم الشعب، وهو الحرية الحقيقية.

كما ظهر من بين الشعب من يؤيدون هؤلاء الحكام ويضفون عليهم صفاتا

براقة تنهى الى كارثة، وهى انهم ملهمون، ولا يخطئون، وأنهم جاؤا لانقاذ الشعب – وهذا ما شوهد فى بعض البلاد مثل فرنسا – وايطاليا، والمانيا، واسبانيا، فى فترات معينة من تاريخها على النحو الذى سوف يعرضه الباحث.

١- فرنســـا :

يقدم لنا التاريخ الفرنسى مثالين لنظامين ديكتاتوريين، يقوم كل منهما على أساس نظرية الارادة العامة، ويطلق رجال الفكر الفرنسى على كل منهما وصف «الديمقراطية القيصرية»(*) Democratie Césarienne هذان النظامان هما :

(*) يتلخص نظام الديمقراطية القيصرية فى أمرين :

الأول : أن ثمة رجلا – وهو القيصر Ceaser – قد أصبح بمثابة معبود للشعب وموضع ثقته، ثقة اكتسبها ذلك الرجل بنفوذه الخاص وجهوده الخاصة، أكثر مما يكون قد اكتسبها عن طريق الوراثة.

والثانى : أن ثمة شعبا انتابته احداث تاريخية خاصة، فجعلته لا يتوق إلى تولى السلطة سواء بطريق مباشر أو بواسطة ممثلية، فهو – أى الشعب – يلجأ – بعد اجراء استفتاء شعبى – إلى «قيصر» يضع فى يديه شئون الحكم.

فمن الناحية النظرية يعد نظام «القيصرية» صورة من صور الديمقراطية، ذلك لأنه يقوم على أساس الاعتراف بأن الشعب هو صاحب السلطة – أو السيادة – ولكنه أودع هذه السيادة بين يدى الرجل الذى أحرز ثقته وهو القيصر، فايداع الشعب لتلك السلطة او السيادة بين يدى القيصر انما يتم بارادة الشعب، وذلك عن طريق الاستفتاء.

فالاستفتاء الشعبى هو هنا أداة التوفيق بين القيصرية والديمقراطية، والقيصر هو الذى يقوم – سواء بنفســه أو بواسطة أعوانه المعينين بواسطته – بأعمال الدولة، ولا يفصل بين السلطات العمومية، وبالتالى تتركز السلطة كلها فى يده. كما يعمل على الغاء الحريات، كحرية الصحافة، وحرية عقد الاجتماعات، وحرية التعليم، وحرية عقد الجمعيات.

ومن الجدير بالذكر أن القيصر يخفى سلطته – المركزة كلها فى يديه – وراء ستار الأنظمة النيابية، أى أنه يضع بجانبه هيئة نيابية منتخبة من الشعب – ولكن الأمر لا يعدو أن يكون سوى مجرد رمز أو صورة وراء سلطة ملكية مطلقة.

=/=

أولاً : النظام الديكتاتورى الذى أقامه نابليون بدستور ١٣ ديسمبر ١٧٩٩ :

لقد استطاع نابليون أن يستفيد من أفكار روسو عن سيادة الشعب وعن الارادة العامة ليقيم حكومته المطلقة بعد أن حصل على تأيد الأمة.

لقد أقام نابليون حكمه المطلق على أساس أن ذلك هو ارادة الأمة، وأنه اذا تكلم عن القانون وجب على الجميع أن يصمتوا لأن القانون يعبر عن الارادة العامة صاحبة السيادة(١٦).

كما أن نابليون – أيضاً – قد تمكن من اقامة حكومته الديكتاتورية هذه بفضل نفوذه العظيم الذى استمده من صفته كقائد عظيم منتصر، وبسبب خيبة أمل الشعب فى تلك الحرية – التى تمخضت عنها دساتير الثورة الديمقراطية –

=/=

كما أن الأستفتاء الشعبى – الذى كان يتم بمقتضاه ايداع الشعب لتلك السلطة بين يدى القيصر – لم يكن فى الواقع – على حد تعبير بارتلمى – سوى مجرد مهزله، فالاستفتاء فى ظاهرة ينطوى على معنى الاحترام للمبدأ الديمقراطى، اذ أن القيصر يعترف بالتجائه للاستفتاء بأنه يستمد سلطته من الشعب، ولكن الواقع يؤكد أن ذلك الاحترام ماهو الا أمر نظرى صورى، فالديمقراطية القيصرية كما عرفت فى فرنسا لم تحترم إرادة الشعب الا ظاهريا وذلك لما يلى :

١– لم تنظم الديمقراطية القيصرية مسألة سرية التصويت تنظيما جديا.

٢– لم يكن موضع الاستفتاء الخيار بين نوعين من أنواع الأنظمة الحكومية، ولكن كان موضوع الخيار هو بين حكومة ولا حكومة، أى بين النظام والفوضى، من أجل ذلك كان من البديهى أن تأتى نتيجة الاستفتاء بالموافقة على نظام الحكومة، موضع الاستفتاء.

٣– أن الاستفتاء كان يضع المواطنين عادة أمام أمر واقع، فدستور السنة الثامنة مثلا نفذ فعلا قبل الاستفتاء بستة اسابيع.

ولكن على الرغم من أن النظام القيصرى لم يكن ديمقراطياً الا فى حدود ضيقة جداً الا أنه أقر وأنتج – كما يقول بارتلمى – تشريعات ممتازة لا مثيل لها، ففى هذا النظام وضعت فنون القوانين المختلفة التى لا تزال قائمة حتى الآن دون وضع شئ مكانها حتى اليوم.

– عبد الحميد متولى، أزمة الأنظمة الديمقراطية، ط٢ (الاسكندرية : دار المعارف، ١٩٦٣)، ص ٥٨ – ٦٠.

والتى انتهت، بسبب تطرفها إلى الفوضى السياسية والادارية والمالية وعدم استتباب الأمن[١٧].

وقد ساعد على توطيد هذا النظام ما أبداه نابليون من مهارة وكفاءة ممتازة كرجل دولة، فلما بدأت تتوالى هزائم جيوشة وبدأت تعود إلى الظهور الأفكار الحرة، أخذت فرنسا تتجه إلى الديمقراطية النيابية.

ثانياً : النظام الديكتاتورى الذى أقامه لويس نابليون(*) بدستور ١٨٥٢ :

لقد كان هذا النظام أقل تطرفا من سابقة، ويرجع ذلك إلى أن لويس نابليون لم يكن له مثل ذلك النفوذ الذى كان لنابليون، فقد كان لويس نابليون يستمد ذلك النفوذ من كونه منتخبا من الشعب جميعه، ومن مهارته فى ظهوره فى مظهر المدافع عن حق الانتخاب العام.

كما كان يستمد ذلك النفوذ من الوراثة، أى من هالة المجد والعظمة التى كانت تحيط باسم عمه العظيم نابليون بونابرت، كما مهد لقيام ذلك النظام القيصرى خيبة أمل الفرنسيين بسبب عدم تحقيق المثل العليا التى قامت من أجلها ثورة ١٨٤٨[١٨].

ويذكر الدكتور عبد الحميد متولى أنه من أجل ذلك نجد أن فرنسا لا سيما بعد تجربتها لطريقة انتخاب رئيس الجمهورية بواسطة الشعب – لا البرلمان – بمقتضى دستور ١٨٤٨، وما أسفرت عنه التجربة من قيام حكم ديكتاتورى عام ١٨٥١ أقامة لويس نابليون الذى أنتخب رئيساً للجمهورية، قد عدلت نهائيا من طريقة إختيار رئيس الجمهورية بواسطة الشعب، وأخذت بطريقة انتخابه بواسطة البرلمان أو جمعية نيابة تأسيسية، وذلك هو ما صنعته عام ١٨٧٥ فى انتخاب رئيس الجمهورية الثالثة، وما صنعته عام ١٩٤٦ فى أنتخاب رئيس الجمهورية الرابعة[١٩].

(*) ابن أخ نابليون.

٢- ايطاليـــا :

ننتقل الآن إلى سياسة الدولة الشاملة وديكتاتورية الفاشية(*) بزعامة موسوليني(**)، منشئ هذه السياسة فى ايطاليا.

وقد ساعد على ظهور الفاشية فى ايطاليا أن الشيوعية الروسية أغتنمت فرصة سوء الأحوال الاقتصادية والاجتماعية فى ايطاليا غداة هزيمتها فى الحرب العالمية الأولى، وما اعقب ذلك من انتشار التذمر بين الجنود المسرحين، والفوضى والاضطراب بين طبقات العمال، وحاولت - أى الشيوعية الروسية - اقامة نظام حكم البروليتاريا فى ايطاليا.

وفى هذا الوقت كان بنيتوموسوليني - وهو اشتراكى المذهب - قد تمكن من تكوين عصبة محاربة مكونة من فئات من الشعب، ففيها جنود مسرحون، وعمال، وطلبة، ورجال أعمال، ورجال أدب، وأصحاب املاك وأبناء نبلاء.

وفى عام ١٩٢٢ زحف موسوليني على روما ومعه أربعون ألفا من رجال القمصان السود(***)، وبعد أن أجبر حكومة فاكتا Facta على الاستقالة عينه الملك فيتوريو امانويل الثالث Vittorio Emmanuele III رئيساً للحكومة[٢٠].

(*) كلمة فاشزم Facisme مستمدة من كلمة Fascio Faisceau ومعناها العصبة أو الاتحاد.

وفى نطاق العلوم السياسية يقصد بكلمة فاشستيه : الأنظمة الديكتاتورية غير الشيوعية الماركسية. وقد ظهر النظام الفاشستى فى أعقاب الحرب العالمية الأولى، واتخذ صبغة معينة من ناحية تكوين الدولة واقامتها على أساس الحزب الواحد، ومن حيث الفلسفة السياسية تتبع الدولة طريقة تركيز السلطة وتجميعها فى يد واحدة، وتقديم المجموع على الفرد.

- محمد كامل ليله، النظم السياسية، مرجع سابق، صفحات : ٣٢٩ - ٤٤٤.

(**) ١٨٨٣ - ١٩٤٥.

(***) كان جيش موسوليني - غير الرسمى هذا - يلبس رداء أسود، لذلك أطلق عليهم «رجال القمصان السود».

وقد كان موسولينى يؤمن بالسيادة المطلقة للدولة وبأسبقيتها على الأفراد فى كل المجالات، ولا يكتفى بذلك بل يؤكد أن الأفراد يعتمدون على الدولة فى كل شئ، وأن مصالحهم يمكن التضحية بها من أجل المصالح العليا للدولة، باعتبار أن الدولة هى الهدف الأسمى، فى مقابل الأفراد الذين يعتبرون أن أسمى واجب من واجباتهم هو أن يكونوا أعضاء فى الدولة، حتى يستطيعوا تحقيق ذاتيتهم.

ويتضح مفهوم الشمولية أكثر من عبارة موسولينى التى يقول فيها : «بالنسبة للفاشيين كل شئ فى الدولة، ولا يوجد شئ بشرى أو روحى يمكن أن تكون له قيمة خارج الدولة»[٢١].

وقد كانت الفاشية ترفض حرية الفرد، وتناصبها العداء، لأنها عديمة الفائدة طالما أن الدولة تنظم كل شئ فى الأمة، وهى التى تستطيع أن تقدر مصلحتها العليا - وليست الدولة فى المفهوم الفاشى سوى زعيم الحزب والصفوة الحاكمة التى يختارها بنفسه[٢٢].

وهكذا، وانطلاقا من مبدأ الدولة الأمة ينتج بشكل منطقى أن كل حياة منفردة أو مستقلة يجب أن تختفى لتحل محلها الحياة الاجتماعية داخل الأمة، ومن ثم فان علاقات الأفراد أو الجماعات لا يمكن اقامتها بحرية أو خارج اطار الدولة، فكل شئ يجب أن يكون داخل الدولة وبواسطتها، ولا شئ خارجها أو فى مواجهتها وذلك كما أعلن موسولينى.

ولا يعنى ذلك سوى قيام الدولة ذات الصلاحيات الشاملة. ان الدولة هى الاطار لكل شئ فى الحياة العامة، وهى التى تشرف على مختلف النشاطات فى المجتمع : الحياة العائلية والاقتصادية والفكرية والدينية وغيرها. فعلى الدولة أن تتدخل فى كل شئ : داخل العائلة، وفى مختلف النشاطات وحتى تصل إلى داخل الضمائر والأفكار. وبكلمة واحدة «الدولة هى كل شئ»[٢٣].

ومن الطبيعي أن يكون تدخل الدولة بهذه الصورة - في نظرهم - من أجل مصلحة الأمة، وبذلك فانها تصبح المحرك الوحيد، والباحث الوحيد عن هذه المصلحة. وهنا تظهر بوضوح أصداء أفكار روسو وتابعيه، ممن قد سوا التدخل المطلق للدولة.

فالدولة - هنا - تنظم مجالات العمل وأوقاته وظروفه وشروطة، وتهتم أيضا بمرحلة ما بعد العمل من حيث الراحة والترفية، تجمع الأولاد في مخيمات تثقيفية ترفيهية أثناء العطلات، وتنظيم للمتزوجين الجدد رحلات لقضاء شهر العسل، كما تهتم - حتى - بشكل القبعات والأزياء(٢٤).

فاذا كان موسوليني في بداية الأمر قد تعاون مع الأحزاب الفاشية القائمة، ومع البرلمان، فانه بعد أن توطد مركزه، وأصبح السيد المطلق في ايطاليا، بدأ يتجاهل هذه الأحزاب، ويهمل البرلمان، ولكن مع الابقاء على سلطته الدستورية، والمحافظة على دستور الدولة الذى كان ينص على أن الملك يرأس السلطة التنفيذية، وأن البرلمان - مجلس النواب ومجلس الشيوخ - يمارس السلطة التشريعية.

لقد جمع موسوليني كل السلطات في يديه باعتباره رئيسا للحزب الفاشي، وأنشأ مجلسا أطلق عليه اسم «المجلس الفاشي الكبير» وجعل جميع الموظفين ذوى المناصب الرئيسية في الحكومة مسئولين مباشرة أمام رئيس الحكومة الذى هو في الوقت نفسه رئيس الحزب الفاشي، وتحول مجلس النواب الى برلمان يمثل الطوائف المختلفة(٢٥)

وكان هذا النظام الطائفي من أهم صفات النظام الفاشي، فبمقتضاه يقسم الشعب الايطالي إلى عدة طوائف أو نقابات تمثل أوجه النشاط المختلفة في الدولة، مثل نقابة الموظفين، وطوائف المشتغلين بالزراعة، والتجارة، والصناعة، وهذه النقابات والطوائف كانت تقدم بيانات بأسماء مرشحيها للبرلمان، ثم يقوم

«المجلس الفاشى الكبير» بدراسة القوائم واستبعاد غير المرغوب فيهم، كما أن الحزب الفاشى هو الذى يقترح القوانين التى تعرض على البرلمان، وأعضاء البرلمان لهم حق مناقشتها فقط لا رفضها[٢٦].

وقد أدى ازدياد قوة النظام الفاشى ذى الحزب الواحد الى سلب سلطة البرلمان وتسريح أعضائة وقام موسولينى بتزوير الانتخابات وادخال نظام التمثيل المهنى على البرلمان عام ١٩٢٩، هذا النظام الذى كان يجعل من النقابات المهنية وممثليها أعضاء فى خدمة الدولة والحزب، مما أدى إلى القضاء على كل تمثيل سياسى حقيقى وكل محاولة لأى معارضة قانونية[٢٧].

ولكن على الرغم من كل ما تقدم، يمكن القول بأن النظام الفاشى الايطالى، قد اختلف عن غيره من النظم الشمولية فى الدول الأخرى، فقد تمكن كل من الجيش والارستقراطية والكنيسة من الاحتفاظ بشئ من الاستقلال، الأمر الذى مكنهم من القيام بنوع من المعارضة، والحد من سلطة الحزب الواحد[٢٨].

بالاضافة إلى ذلك كان يوجد المجلس الفاشى الأعلى الذى أنشئ عام ١٨٢٨ والذى كان من سلطته حق تعيين رئيس الوزراء، وبناء على قرار هذا المجلس تمت اقالة موسولينى بعد هزيمة ايطاليا عام ١٩٤٣[٢٩].

وباطلاق الرصاص على موسولينى عام ١٩٤٥ لم تنته الفاشية، بل ظهر ما يسمى بالفاشية الجديدة تحت اسم الاشتراكية الايطالية.

وهى ممثلة فى البرلمان بأقلية ضئيلة، وتلعب هذه الحركة دورا كبيرا بين المنظمات الفاشية فى الدول المختلفة[٣٠].

٣- المانيـــا:

لقد كان لهزيمة ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى أكبر الأثر فى تدهور حالتها الاقتصادية، فقد خسرت مساحة كبيرة من أغنى أراضيها، وساءت أحوال الطبقة

المتوسطة فيها، وانتشرت البطالة بين العمال، مما عرضها للدعاية البلشفية، كما تعرضت ايطاليا، لأن الشيوعين وجدوا فى الفوضى الاقتصادية فرصة سانحة لفرض ديكتاتورية البروليتاريا. ولكن الحزب الاشتراكى القومى(*) بزعامة هتلر(**) سيطر على الموقف، ووقف فى وجه الشيوعية، وأعاد النظام فى ألمانيا إلى نصابه، ورد إلى شعبها ثقته بوطنه الأكبر[٣١].

والاشتراكية القومية فى ألمانيا معناها الايمان التام بالقومية الألمانية، وهى مستمدة أصلا من مبادئ سيكولوجية أكثر مما هى اقتصادية أو سياسية، فمن الناحية النظرية كانت ترى امكان جمع الطبقة العاملة مع طبقات الشعب الاخرى فى ظل نظام ديمقراطى.

ومن الناحية العملية، فلم تكن الا ايديولوجية مبدؤها «ألمانى للألمان» أى أنها أيديولوجية وطنية متطرفه، لذلك بنى الحزب خطته الاقتصادية على أساس تحقيق الاكتفاء الذاتى، أما خطته السياسية فقامت على اقرار النظام فى الداخل، ومكافحة الشيوعية الروسية واعادة الأراضى التى خسرتها فى الحرب العالمية الأولى[٣٢].

وقد نادى الحزب بفكرة تفوق الجنس الألمانى على الأجناس الأخرى، ونادى بمعاداة الجنس اليهودى، معتقدا أن ألمانيا لم تهزم فى الحرب بقوة السلاح، بل بفعل الدعاية اليهودية خلف خطوط القتال، وأن الأزمة الاقتصادية التى حلت بألمانيا بعد الحرب هى من صنع اليهود[٣٣].

وقد بذل الحزب النازى جهودا جبارة لتعليم الشباب الألمانى مبادئ القومية

(*) الاسم الكامل لهذا الحزب هو «الحزب الاشتراكى الألمانى العمالى القومى» ويطلق عليه من باب الاختصار اسم Nazi، كما أن نظام الحكم هناك سمى «النازية».

(**) (١٨٨٩ - ١٩٤٥م).

الوطنية، وكان أهم شئ عند هتلر أن يكون الفرد سليم الجسم، ثم تأتى بعد ذلك تربية الشخصية، تطوير الارادة، وقدرة الفصل فى الأمور، وتحمل المسئولية، والرغبة فى المخاطرة ثم يأتى فى المرحلة الأخيرة تربية العقل لأن الدولة الجديدة تحتاج إلى محاربين لا إلى مثقفين. فكلما قل مستوى الذكاء عند المواطنين كبرت امكانية التأثير فيهم(٣٤).

وكان جهاز الحزب النازي يتألف من مركز رئيسى فى برلين، وفروع متعددة فى كل بقاع المانيا، وكان الحزب يهيمن على جميع منظمات العمال فى الدولة. وكان هتلر – ويلقب بالزعيم – يسيطر على الحزب وعلى الحكومة.

وقد استصدر قانونا برلمانيا يمنحه حق ادارة الدولة عن طريق مراسيم حكومية، كما أنه استطاع أن يحصل على أغلبية ساحقة فى الريشستاغ، وهو المجلس التشريعى الألمانى، وقضى على النظام الفيدرالى الذى كانت تتمتع به الولايات الألمانية، وجعلها خاضعه لحكمه مباشرة، فصارت ألمانيا بيدء كله دولة موحدة ذات حكومة مركزية(٣٥).

وقد بدأت هذه الديكتاتورية النازية بالقضاء على كل أثر للديمقراطية، فأعادت تنظيم الحزب الواحد بصورة كفلت سيطرة هذا الحزب على مرافق الحياة الألمانية فى درجات متفاوتة من السلطة، متشابكة كلها فى نظام هرمى محكم.

ثم لم تلبث أن بدت كل معالم الديكتاتورية ومقوماتها، من حرس للفوهرر وبوليس سرى، ورقابة على الدعاية(*)، ومعسكرات للاعتقال، ومعسكرات للعمل، بالاضافة إلى المنظمات الرسمية التى تعلم النازية(٣٦).

(*) أهتم هتلر بالدعاية وذلك للتأثير على عامة الشعب، وقد رأى فى الدعاية وسيلة للوصول الى الهدف، والهدف من الدعاية هو التأثير وليس ارضاء المثقفين، وقد ركز هتلر دعايته ضد الماركسيين «أعداد الوطن».

وقد استسلمت البلاد بأسرها للنازية حين قضى هتلر على كل قوى المعارضة، استسلمت الكنيسة اللوثرية عقب احتجاج عابر، فتنسقت العلاقة بينها وبين الدولة، أما الكنيسة الكاثوليكية فقضى عليها تماما، كذلك فإن الأمراء الألمان الذين افترض فيهم مقاومة النازية سرعان ما خضعوا لها وناصروا زعيمها علانية.

وقد أحرق هتلر البرلمان فى برلين بحادث مفتعل، أتهم فيه من لا يدرى فعلته هذه، وأقام برلماناً جديداً من النازيين المتعصبين بشعاراتهم وقمصانهم القاتمة، برلمانا لا معارضة فيه اطلاقا، بل تأكيد لسياسة الزعيم الملهم، الذى يتجه الى وكره بين الحين والآخر ليتخذ أخطر القرارات التى تهز العالم[٣٧].

وقد أعقب ذلك حل الجناح الأيمن القومى، واخضاع القيادة الحربية القديمة Reichs Wehr للنظام النازى، ولم تبق بعد ذلك الا طبقة رجال الصناعة والمال، فمنهم من طوته الحركة، ومنهم من غادر البلاد امثال تيسن Thyssen. أما العناصر التى سولت لها نفسها المقاومة، كالأحرار والديمقراطيين والاشتراكيين والشيوعيين والعناصر الدينية، فقد أودعوا السجن ومعسكرات الاعتقال[٣٨].

ولقد تحفزت هذه القومية الألمانية الجديدة للانتقام من أعدائها بصورة وحشية كانت تنذر بكفاح طويل مرير لن يخمد له أوار، حتى تخلص البلاد من أدران معاهدة فرساى.

وكان الدستور الذى استنته لنفسها، دستورا عدوانيا، جمع بين الاساليب الوحشية، وبين التصوف الذى يعالج المشكلات بالصبر عليها والعمل المتواصل على تذليلها.

وكانت النازية رسالة طموحة سخرت لخدمتها الأدب والفلسفة والفن والعلم، لم تكن رسالة الدولة تتضمن السلطان المطلق فحسب، ولكنها ابتدعت أسساً

أخرى تتذرع بها في تنفيذ سياستها، منها المبدأ القائل : «من ليس منا فهو علينا» وهو مبدأ طبقته الدولة تطبيقا كاملا[٣٩].

لم تكن الدولة – ممثلة في الديكتاتورية النازية – أمراً مقدسا فحسب، ولكنها كانت الها، لا حد لما يفرض لها من تضحيات وقرابين، وكل ما عدا ذلك من قيم مادية وأدبية لا حسبان له، مقيسا بهذا الجلال الاقدس[٤٠].

وقد كان البرنامج الأساسي للحزب النازى كبرنامج الفاشية مختلف العناصر، فليس من السهل أن ننسى ان اللقب الرسمي للحزب هو «الحزب الاشتراكى الألمانى العمالى القومى» أو «الحزب الاشتراكى القومى للعمال الألمان» وهى تسمية استفادت منها النازية فى القضاء على الديمقراطية بأساليب الديمقراطية.

كما أن بعض الفقرات التى وردت فى هذا البرنامج – كالفقرة التى تقضى بمقاومة عبودية الاستغلال – كانت طريقة لضم البؤساء الى حظيرة الحزب، فى حين أن الهدف الأسمى للبرنامج، كان خلق القومية الحربية التى تديرها أقلية ضئيلة من الجبابرة[٤١].

ولقد استندت النازية الى فلسفة أخذت تبشر بها المنظمات المختلفة التى تحولت كلها الى معاقل، تبلورت فيها هذه الفلسفة، التى حلت فى النفوس محل العقيدة، وكان من شأن هذه الديكتاتورية،و أن تحتكر التعبير عن الرأى والاتجاهات الفكرية، لأن الرأى العام أضحى لا وجود له وانما تصدر عنه البيانات الرسمية.

ولقد نصبت الديكتاتورية على هذا الرأى العام رقيبين، لكل منهما أداته الخاصة، الأول جوبلز والثانى هملر .. فكان الاخير بوصفه رئيسا للبوليس السرى يسيطر على النشاط العام والخاص سيطرة لا تعرف هوادة، أما جوبلز الذى أتقن فهم سيكولوجية الجماهير، فقد عرف كيف يشل تفكير الرأى العام. وما كان في مقدور جوبلز أن ينجح دون هملر، لأن وزارة الدعاية والاستنارة، ما كانت لتمضى فى مهمتها بدون معسكرات الاعتقال[٤٢].

وقد جمعت فلسفة النازية بين الديكتاتورية والدولة فى فكرة مجردة واحدة، اشتهرت عن العنصر الجرمانى هى روح الشعب Volk, Geist ، تلك الفكرة التى كان هتلر قد عبر عنها فى كتاب كفاحى تعبيرا صريحا، غير أنها صيغت صياغة جديدة فى قالب من التصوف أمام ظاهرة الدولة المقدسة(٤٣).

وهذه الروح التى تقمصتها الدولة الألمانية، أن هى الا بعث جديد لنظرية الارادة العامة عند روسو، ولأفكار هيجل وبوانكيت الذى رأى ان الدولة «كمثل الشجرة العريقة ذات الأصل الثابت فى أعماق الأرض .. تتدثر أوراقها كل يوم ولكن هيكلها ثابت .. قد تتغير فروعها يوما بعد يوم، لكنها لن تصبح يوما ما فى أثناء هذه المراحل كلها شجرة جديدة(٤٤).

٤- أســـبانيا

قامت سياسة فرانكو - فى أسبانيا - على أساس حرب أهلية، أريقت فيها الدماء، مدرارا على مدى ثلاث سنوات من ١٩٣٦ إلى ١٩٣٩ ، وبذلك اختلفت هذه السياسة عن سياسة كل من الفاشية والنازية.

وتفسير الأمر ان اسبانيا بعد انتهاء الملكية - الديكتاتورية - بثورة سنة ١٩٣١ وعزل الملك، قامت فيها الجمهورية وحكومات اشتراكية غير مستقرة بأحزاب متعارضة متنافرة، يسيطر عليها الاشتراكيون المتطرفون والشيوعيون. ولم يكن الشعب سعيدا بأى حال من الأحوال بمنظمة مستوردة من الخارج وحلها لا يصلح له، والبلاد فى حاجة الى التطوير والنهوض بمرافقها، وهى تسير نحو التدهور، بل الفاقة، منذ أن غربت الشمس عن امبراطوريتها المترامية الأرجاء(٤٥).

وخشيت الفاشية، وبالمثل الدول الغربية، من انتصار الاشتراكية المتطرفة فى البلاد، مما يؤدى الى تطويقها - فروسيا الشيوعية فى الشرق وأسبانيا الاشتراكية المتطرفة فى الغرب - لذا شجعت أحد القواد المرموقين والمشهورن بميولهم

اليمينية، وكان يتولى القيادة فى مراكش الأسبانية الى الزحف بعساكرة المتمردين فى ١٨ يوليو سنة ١٩٣٦ نحو الشمال للقضاء على الحكم القائم[٤٦].

وظلت الحرب مشتعلة ثلاث سنوات، وانتهت بالقضاء على الجمهورية الاشتراكية واقامة دولة ديكتاتورية شاملة، يمينية الطابع، أعادت أسبانيا الى مكانتها فى الجمهورية الكاثوليكية وشرعت فى اصلاحات واسعة النطاق على نسق السياسة الرجعية للجنرال الزعيم المنتصر، وكان أولها القضاء قضاء مبرما على المعارضة، والضرب بيد من حديد على كل من يقف فى وجه الكوديلو Cudelo أى الزعيم، وحماية الملكية الخاصة، وتشجيع تنميتها.

ولم تتضح فلسفة عميقة لسياسة فرانكو، ولكنه جنب بلاده خوض الحرب العالمية الثانية، ولم تشفع الأسلحة الماضية التى زودت النازية والفاشية بها جيش الكوديلوفى الانضمام الى الملحمة الكبرى.

ولم يزد برلمانه على أن يكون مجموعة من مؤيدى سياسته، الذين يسبحون بحمده، ويصدقون على قرارته واصلاحاته، وقد أصدر فى ٨ يوليو سنة ١٩٤٨ تشريعاً يعتبر أسبانيا دولة ملكية، يقوم هو على رأسها كوصى على العرش، ولكنها فى الواقع - كما يرى الدكتور كامل ليلة - كانت ملكية بدون ملك[٤٧].

فقد استمر فرانكو رئيسا للدولة، ولكنه أنشأ بجواره مجلس وصاية مشكل من شخصيات عسكرية، وقضائية، ومندوبين عن البرلمان، واختصاص هذا المجلس كان استشاريا فقط.

وقد كان رئيس الدولة هو الذى يقترح على البرلمان اسم الشخص الذى سيخلفه فى الحكم، ويعين ملكا أو وصيا على العرش، وقد استدعى فرانكو فعلا أحد ابناء المطالبين بعرش أسبانيا - بعد موت آخر ملوكها الفونس الثالث عشر ١٩٤١ - ليدربه على - أن يتبوأ عرش البلاد بعد موته أو اعتزاله[٤٨].

وقد ظل الزعيم محتفظا بسياسة الفلانجيست Falangiste – وهم الذين يضحون إلى أقصى حد في سبيل بقاء البلاد في خط السير اليميني – غير أن كبر سنه بعد ذلك أدى الى ارخاء الحبل بعض الشئ في الحكم، الا أنه كانت له صحوات خطيرات بين حين وآخر، وخاصة فيما يتناوله بالضرب على أيدي المعارضة.

وقد اتضح هذا في اصراره في سبتمبر سنة ١٩٧٥ على أعدام خمسة من الشباب الثوار الذين اصطدموا بالشرطة، وكان منهم فريق بميول يسارية، أما الفريق الآخر فكان يطالب بانفصال الباسك عن أسبانيا، ولم تشفع لهم نضارتهم وشبابهم، وتدخل الدول الغربية والأحزاب الديمقراطية والبابوية، لم يشفع كل ذلك في تخفيف الحكم، واستبدال الاعدام بالأشغال الشاقة أو السجن.

ولا يفوت الباحث أن يذكر أن الرأسمالية الأسبانية والأجنبية كانت ترحب بحكم فرانكو كنقطة ارتكاز قوية للعالم الرأسمالي، مما يجعل هذه السياسة تتناقض مع السياسة الاشتراكية أو الخطط الروسية.

وقد استمرت السياسة اليمينية في أسبانيا بعد موت فرانكو وقيام الملكية هناك باعلان الملك جوان كارلوس الأول ملكا على البلاد، وهو حفيد الفونس الثالث عشر[٤٩]

خصائص الأنظمة الشمولية :

على الرغم من وجود الأنظمة الشمولية في بلاد مختلفة، وتحت قيادة زعماء مختلفين، الا أن ذلك لا يمنع من وجود خصائص مشتركة فيما بينهما، تتمثل فيما يلي :

١ – تتميز هذه الأنظمة بأنها تقدم المجموع على الفرد، فيضحي الفرد بمصلحته في سبيل تحقيق المصلحة العامة، وبذلك يكون الفرد مسخرا لخدمة الجماعة، فيجب أن يوجه الفرد نشاطه نحو المجموع، ويبذله في سبيله، ويستخدم حقوقه في هذا النطاق.

ان الفرد ليس غرض الدولة – هنا – وانما الفرد خادمها، تفرض عليه الواجبات قبل أن تمنح له الحقوق، وحياته رهن اشارة الدولة، ولا يتصرف في أموالها الا وفق مقتضيات الصالح العام، والحاكم الديكتاتوري هو الذي يحدد المقصود بالصالح العام.

٢– ان الديكتاتورية تقضي على حريات الأفراد وحقوقهم، وتخضع كل أنواع النشاط الفردي لرقابتها، فلا تقرر حرية الرأي، أو حرية الاجتماع، ولا تسمح بوجود معارضة في داخل الدولة، وحرية التعليم يقضي عليها، وتوجه الدولة سياسة التعليم بما يتفق مع مبادئ النظام الديكتاتوري وروحه.

ان الدولة – هنا – من حقها، بل من واجبها التدخل في جميع الميادين، وفي كل شيء، وفي مختلف مظاهر النشاط : من اقتصادي، واجتماعي، وثقافي، وديني، وغيرذلك. فليس هناك شيء فوق سلطان الدولة، ولا يحرم عليها التدخل في أي ميدان أو مجال من مجالات النشاط. وبهذا المنطق تصل الدول الشمولية الى القضاء على الحريات السياسية والحقوق الفردية[٥٠].

وحتى يمكن للنظام الشمولي السيطرة على كل الجماهير وأجهزة الحكم ويستطيع فرض ايديولوجية على الرأي العام فانه يلجأ إلى أساليب القمع واستخدام نظام الارهاب ضد كل المعارضين للنظام أو سياساته.

فالنظام الشمولي عبارة عن ثورة متواصلة هدفها القضاء على النظام القائم وتغييره اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، وهذا يعني أن التغيير قد أصبح ناموس الحياة في النظام الشمولي.

ولا شك في أن الحلقات المتصلة من المتغيرات لابد أن يتولد عنها ضغوط وتوترات تؤدي إلى ظهور ردود فعل ضد هذه التغييرات على شكل معارضة أو استخدام للعنف، ولذلك فإن النظم الشمولية تلجأ إلى فرض الرعب والارهاب

واستخدام وسائل القمع لمنع أى معارضة يمكن أن تنهض فى وجه أى أجراء من اجراءات التغيير[٥١].

ويحفل تاريخ النظم الشمولية بكثير من مظاهر الارهاب والعنف التى كان يستخدمها البوليس السرى السياسى فى كل من ايطاليا والمانيا لقمع المعارضة وتمكين السلطة الحاكمة من تشديد قبضتها واحكام سيطرتها على الجماهير.

٣- لا تأخذ النظم الشمولية بمبدأ الفصل بين السلطات ولكن بتركيز السلطة من القمة الى القاعدة، والطاعة من القاعدة الى القمة، واذا كانت دساتير الدول الشمولية تقر بوجود هيئات تشريعية، الا أنها ذات اختصاصات شكلية بصورة مطلقة، وليس لوجودها أى أهمية الا من قبيل الدعاية، اذ تستطيع القيادة السياسية أو الصفوة الحاكمة فرض مشيئتها على هذه الهيئات واخضاعها لارادتها وسلطانها.

ففى النظام الفاشى كان البرلمان قليل الأهمية، وهو ما يبدو من انكماش دور الاعضاء فى اقتراح القوانين. ففى خلال تسع سنوات - ١٩٢٩ : ١٩٣٨ - عرض على مجلس النواب الايطالى «٤٢٧٨» مشروع قانون منها ١٦ مشروعا فقط تقدم بها اعضاء المجلس، بينما قدم الباقى رئيس الحكومة أو الزعيم الفاشى، ووافق المجلس على ٤٢٠٠ مشروعا منها[٥٢].

كما أن الريشستاج الألمانى لم يعد فى ظل النازية سلطة تشريعية مستقلة بل تحول الى أداة فى يد الديكتاتور، يستخدم كبوق من أبواق الدعاية له، وقد لجأ إلى حله واعادة انتخاب أعضائه أربع مرات خلال سبع سنوات، كما أنه لم يعقد خلال هذه المدة الا خمس عشرة جلسة فقط[٥٣].

٤- لا تسمح الانظمة الشمولية بتعدد الاحزاب بل تأخذ بنظام الحزب الواحد تحت قيادة فرد أو زعيم واحد هو الديكتاتور، أو تحت زعامة الصفوة الحاكمة، ويأخذ الحزب الصفة الجماهيرية، وهو لا يتكون رغم ذلك من

مجموع المواطنين ولكن من نسبة ضئيلة منهم، وهم المخلصون لأيديولوجية الدولة والحزب، ويتميزون بالولاء الشديد والطاعة العمياء والاخلاص المفرط لقادة الحزب، ويكونون على استعداد دائما للمساعدة فى الدعاية لأيديولوجية الدولة وتأييدها.

لذلك فإن الحكومات الشمولية تلجأ فور استيلائها على مقاليد الحكم الى الغاء الأحزاب القائمة، وذلك؛ بسبب ما تكنه من عداء للديمقراطية، ولقد أعلن هتلر غداة استيلائه على السلطة الغاء جميع الأحزاب، وادعى أن هذا العمل حدث تاريخي ذو آثار بعيدة المدى(٥٤).

وبصفة عامة فان الحزب الواحد فى النظم الشمولية يهدف الى ضمان سيطرة القيادة السياسية على الجماهير من ناحية، وعلى جهاز الحكم من ناحية أخرى. فموسولينى كان يقول ان الحزب الفاشى له وظيفة الشعيرات داخل الجسم، فهو ليس بالرأس ولا بالقلب، ولكنه بمثابة الأطراف التى تمتزج فيها نظرية الحزب وسياسته ببقية الجسم السياسى(٥٥).

وقد فسر النظام النازى بأنه دولة ثنائية، احداها الدولة يتقرر فيها كل شئ عن طريق الأمر بواسطة موظفى الحزب ابتداء من الفوهرر هتلر الى اسفل، والاخرى هى الدولة التى يجرى فيها العمل على أسس النظام القانونى، وان كانت الدولة الأولى هى صاحبه الامتياز الاسمى، وهى صاحبة الكلمة الأخيرة، وتستطيع أن تقتحم الأخرى فى أى وقت تشاء وتلغى أحكامها وتضرب بقراراتها عرض الحائط(٥٦).

٥- على الرغم من الصفة الشكلية لوجود المجالس التشريعية فى النظم الشمولية، فانها كانت تؤدى اغراضا على قدر كبير من الاهمية بالنسبة لهذه النظم.

فهذه المجالس تعتبر نوعا من الدعاية لهذه النظم، بدعوى أنها تقدم

ديمقراطية. كما أن الانتخابات التى تجرى لتكوين هذه المجالس تعد أهم وسيلة لتعبئة الجماهير واثارة حماسهم لتأييد النظام والصفوة الحاكمة والحزب، ولاعطائهم الاحساس بأنهم يشاركون فى عمليات الحكم.

فهذه المجالس تعتبر نوعا من الدعاية لهذه النظم، بدعوى أنها نظم ديمقراطية. كما أن الانتخابات التى تجرى لتكوين هذه المجالس تعد أهم وسيلة لتعبئة الجماهير واثارة حماسهم لتأييد النظام والصفوة الحاكمة والحزب، ولاعطائهم الاحساس بأنهم يشاركون فى عمليات الحكم.

فالانتخابات - لهذه المجالس - تضفى على النظام واجهة من الشرعية الديمقراطية التى قد تكون لها أهميتها فى معاملة النظام مع الأمم الأخرى، ومن ثم فإن الحكومات الشمولية تلجأ عن طريق هذه الانتخابات الى تغطية حقيقة الديكتاتورية فى رداء ديمقراطى[٥٧].

وليس التمثيل الشعبى فى كل من النازية والفاشية سوى عملية تمكن الزعيم من السيطرة على الجماهير وتعبئة اتجاهاتها نحو تدعيم ومؤازرة السياسات التى يفرضها، فليست الغاية من التمثيل الشعبى الأخذ بآراء المواطنين كما هو الحال فى الحكم الديمقراطى بقدر ما يستهدف الحصول على موافقتهم على هذه السياسات وكما يقول هتلر : «ان الفهم السياسى للجماهير غير متطور بدرجة كافية بما يمكنهم من الوصول إلى آراء سياسية عامة بأنفسهم واختيار الاشخاص المناسبين»[٥٨].

٦- يعد احتكار وسائل الاتصال الجماهيرى، احتكارا كاملا من أبرز خصائص الحكم الشمولى، فالدولة تقوم بالاشراف على الصحف اشرافا دقيقا، كما كان عليه الحال فى ايطاليا الفاشية.

كما اتخذ هذا الاحتكار فى النظام الهتلرى شكلا ثنائيا، حيث كان لكل من الحزب والحكومة جهاز للدعاية شديد التعقيد برئاسة الدكتور جوبلز الذى

كان من أشد المقربين الى الزعيم النازى، وكانت وزارة الدعاية تتولى التنسيق والتخطيط فى مجالات الاتصال السياسى والدعاية للحكومة الألمانية، فى حين كانت ادارة الدعاية التابعة للحزب تدير عمليات مشابهه لصالح الحزب[٥٩].

ويستهدف هذا الاحتكار لوسائل الاتصال احكام السيطرة على الرأى العام وتوجيهه بما يتفق وأهداف القيادات السياسية وتغذية الجماهير بأيديولوجية النظام وحده مع استبعاد جميع النظريات والأيديولوجيات الأخرى التى تتعارض مع أهدافه[٦٠].

٧- لما كانت النظم الشمولية تستهدف سيطرة الدولة على كل مظاهر نشاط الأفراد، دون أن تقتصر فى ذلك على المظهر السياسى، فانها - سعيا وراء الهيمنه على الحياة الاقتصادية - كانت لا تقر الحريات الاقتصادية الأساسية كحرية العمل وحرية المنافسة والمشروع الفردى الحر، وهذه جميعا اما أن تقيد تقييدا شديدا أو تستبعد استبعادا كاملا.

ويتطلب ذلك قيام بيروقراطية بتنظيم وتخطيط الاقتصاد والهيمنه عليه لا من اجل ضمان الرفاهية للأفراد، ولكن تأكيدا لسمو النظام نفسه والأهداف التى يسعى الى تحقيقها.

وقد كانت هذه الأهداف - عند الفاشية والنازية - السيطرة على العالم مما أدى الى هيمنه هذه النظم على الاقتصاد وتوجيهه كلية لخدمة الحرب ووسائلها والاعداد لها.

وقد استخدمت النازية تنظيما بيروقراطيا يقوم على مبدأ القيادة، وهو المبدأ الذى يقضى بأن يكون لزعماء المنظمات المهنية - الذين تعينهم الحكومة - السلطة المطلقة التى يتطلبها مبدأ القيادة وذلك على غرار القيادة السياسية.

كما استخدم النظام الفاشى اسلوبا متشابها بحيث تحولت بمقتضاه ايطاليا إلى ما يعرف بالدولة النقابية Corporate State اذ أصبحت كل المشروعات

والمنظمات التى تضم العمال وأصحاب المهن الفنية جزءا من البنية التدريجية التى يوجد على قمتها موسولينى(٦١).

٨- يلجأ الحكام فى الانظمة الديكتاتورية إلى إتباع وسائل معينة هدفها أن تنسى الشعوب آلامها وتلهيها عن حقوقها المهضومة وحرياتها المكبوتة وحالتها الأليمة. ان الديكتاتور يعلن - بين الحين والآخر - عن مبادئ خلابة تؤجج حماس الأفراد وتذكى الحمية فى نفوسهم وتدفعهم الى الالتفاف حول زعيمهم، والتمسك برائد نهضتهم، ومحقق آمالهم وأحلامهم فى استعادة امجادهم.

ومثال هذه السياسة فكرة التعصب الجنسى Lecracisme التى القى بذورها هتلر فى المانيا النازية. ومؤدى هذه الفكرة أن الشعب الألمانى هو شعب الله المختار، وأنه أرقى الاجناس، وأن المانيا فوق الجميع، ويجب أن تسود العالم وتتولى قيادته، وكان هتلر يطرق جميع السبل لنشر هذه الفكرة والعمل على تحقيقها. فكان يلقن النشئ منذ الطفولة مبادئ الحزب النازى - ويربيه تربية خطرة تثير الحقد وتزرعة فى نفوسهم، ويعبئه بالشعور بالعظمة والسمو على سائر الشعوب، ومثل هذه التربية تنطوى على خطر يهدد سلامة الأمم الأخرى وحرياتها، ويراد بها تقديس الزعيم وضمان الخلود لحزبه(٦٢).

وقد لجأ موسولينى فى ايطاليا الى بعث مجد الامبراطورية الرومانية، وضرورة العمل على استعادة هذا المجد، وذلك بجعل البحر الأبيض المتوسط بحيرة رومانية، واستخدام وسيلة الاجتماعات الضخمة الهائلة، والقاء الخطب الحماسية المثيرة - وقلده فى ذلك هتلر - لجذب الأفراد الى مبادئه وارهاب الدول الأخرى، ولخلق روح جماعية تساعده على توطيد سلطته ودفع سياسته بسهولة فى ذهن الكتل الشعبية، وتؤدى السياسة الى خوض غمار حروب كثيرة بقصد احراز انتصارات خارجية، وضم بلاد أجنبية الى الدولة لتوسيع رقعتها، واشباع غرور الزعيم حتى

يظهر أمام شعبه بمظهر القائد العظيم الذى يبعث بموارد جديدة للثورة، ومنافذ للمجد.

ومن تطبيقات هذه السياسة غزو ايطاليا للحبشة، استيلاء هتلر على النمسا وغيرها وضمها لألمانيا، وما الحرب العالمية الثانية - التى مهد لها واشعل نارها هتلر وموسولينى - الا لفحة، بل نكبة من نكبات هذه السياسة الاستعمارية الحمقاء[٦٣].

٩- ان الانظمة الشمولية تؤمن بمبدأ عدم المساواة الطبيعية بين الأفراد، ومعنى ذلك أن هناك أفرادا أوتوا من المواهب ما يجعلهم يحتلون مكان الصدارة وأعدوا وتأهلوا بحيث ينعقد لهم لواء الزعامة، وتصير بأيديهم مقاليد الأمور، وزمام السلطة فى الدولة - وهناك أفراد آخرون عليهم واجب الطاعة والخضوع لأوامر الفئة الأولى التى تمارس شئون الحكم وتعمل على تحقيق مصلحة الدولة.

ونلمح فى هذا الاتجاه الذى تذهب إلى الأخذ به الأنظمة الشمولية صدى فلسفة نيتشة Netzsche الألمانى، ومذهب باريتو Pareto الايطالى، وتقوم فلسفة الاثنين على اساس وجود فئة مختارة متميزة عن غيرها يجب أن تكون فى القمة وبيدها سلطة الأمر والنهى.

١٠- طبقاً للنظم الشمولية لا تكون السيادة للشعب، وانما للطبقة الممتازة المختارة، فهى التى تتولى ممارسة السيادة لأنها أهل لذلك، وهى تعمل بطبيعة الحال لخير الشعب. وذلك أن ترك الأمور بيد الشعب مسألة محفوفة بالمخاطر، وقد تؤدى به إلى أفدح الأضرار، لأن أفراد الشعب فى مجموعهم - اذا تركوا دون قيادة حازمة تتولاها صفوة أبناء الشعب - لا يدركون حقيقة مصالحهم، ولا يعرفون ما ينفعهم ويرفع من شأنهم.

١١- ان هذه الأنظمة لا تؤمن بسيادة القانون ولا تؤمن بضرورة خضوع السلطة للقواعد القانونية القائمة. وعلى ذلك فهذه الانظمة تخرج عن نطاق الأنظمة القانونية لتدخل فى نطاق الأنظمة البوليسية.

ان سيادة القانون تعنى أن يكون القانون - بمعناه العام - فوق كل مراكز القوة سواء أكانت تلك المراكز نفسها قانونية كالأجهزة القائمة على التشريع والتنفيذ والقضاء أم كانت مراكز فعلية كالهيئات المالية وغيرها[٦٤].

ولكن فى الأنظمة الديكتاتورية يحدث الخروج على فكرة سيادة القانون، وتوجد لذلك المبررات المذهبية، ان القانون هو ما تريده الدولة، تلك الارادة التى تشخص تشخيصا كاملا فى ارادة الزعيم، وعلى ذلك فان ارادة الزعيم هى القانون ولا يمكن للقانون أن يكون قيدا عليها، ومن ثم تطرح تلك الأنظمة مبدأ سيادة القانون وتراه مخالفا لمنطقها القائم على اطلاق سلطة الدولة ممثلة فى ارادة الزعيم.

١٢- تؤمن هذه الحكومات بالقاعدة التى وضعها مكيافيللى، وهى عدم التمسك بالقواعد الاخلاقية فى الحياة السياسية، تأسيسا على أن الغاية تبرر الوسيلة. فللحاكم أن يأخذ بأية وسيلة كانت - قوة، كذب، قتل - وذلك للوصول إلى تحقيق ما يريد، سواء كان ذلك مع شعبه أو مع أى شعب أخر، وذلك بدعوى تحقيق الخير العام.

فليس فى السياسة - كما يقول الكاتب الألمانى كارل شمت - خير ولا شر ولا جمال ولا قبح، وانما فى السياسة صديق وعدو. وهذا يعنى أن للصديق كل شئ، ومع العدو يباح كل شئ دون التقيد بالقواعد الأخلاقية لأنها قواعد غير واردة فى السياسة. وقد كان لهذا الكاتب تأثير واسع على الفكر النازى[٦٥].

هذه هى أهم خصائص الأنظمة الديكتاتورية الحديثة والتى وجدت أبرز أمثلة لها فى فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية فى ايطاليا فى عهد موسولينى، وفى ألمانيا فى عهد هتلر، وفى أسبانيا فى عهد فرانكو(*).

تعقيب:

أولاً : الارادة العامة والأنظمة الديمقراطية :

اذا كان بعض الكتاب قد رأى أن نظرية الارادة العامة قد أثرت بشكل كبير على قيام الثورتين الامريكية والفرنسية وكان لها أثرها الواضح فى التكوين الفكرى لرجال هاتين الثورتين، وفيما وضعوا من انظمة ودساتير، كان على رأسها «أعلان حقوق الانسان والمواطن»[٦٦]. فاننا يجب ألا نبالغ فى أثر هذه النظرية على هاتين الثورتين، لأن الثورة الفرنسية - مثلا - كانت ترجع الى تلك الظروف السياسية والاجتماعية والمالية التى خلقت من البيئة الاجتماعية الفرنسية تربة صالحة لغرس بذور افكار جديدة. فلولا وجود تلك العوامل والظروف التى كان أهمها سوء الحالة المالية فى البلاد وزيادة الضرائب على طبقات الشعب، مع تمتع الطائفتين الممتازتين - النبلاء ورجال الكنيسة - بامتياز الاعفاء من هذه الضرائب ورفضها التنازل عن ذلك الاعفاء، لولا تلك العوامل والظروف لما كان لروسو ولكتابه الذى ظهر عام ١٧٦٢ ، أى قبل الثورة بنحو سبعة وعشرين عاما، أثر يستحق أن يذكر.

فقد كان أكثر ما أخذه رجال الثورة عن روسو، انما هى عباراته واصطلاحاته فى حين أنهم لم يأخذوا فى الواقع - أى فى التطبيق - بالكثير من آرائه، فمثلاً

(*) ومما هو جدير بالذكر أن هناك بعض المذاهب الشمولية قد عاشت بعد وقتها، بينما اندثرت مثل هذه المذاهب. ولعل ذلك يرجع إلى وجود المفكر الداعية الذى يكمن وراء المذهب. وخير مثال على ذلك الفكر الشيوعى الذى نادى به فيلسوفه ماركس، بينما لم يتعد الفكر النازى ولا الفاشى محليته وزمانه، اذ بمجرد سقوط القائد العسكرى لكل منهما اختفى المذهب تماما.

كان روسو يرى أن نظام الديمقراطية المباشرة هو المثل الأعلى لنظام الحكم، ولكن رجال الثورة الفرنسية لم يأخذوا بأساليب ذلك النظام الديمقراطى المباشر، وانما أخذوا بالنظام الديمقراطى النيابى كذلك لا يجوز المبالغة فيما كان لروسو من أثر فى انفجار بركان الثورة ذاتها، حيث أن روسو نفسه لم يكن ثورى النزعة، فقد كان دائماً فى جميع كتاباته يحذر الشعوب من نشوب الثورات ولا سيما تلك الانقلابات المفاجئة التى تقلب أنظمة الهيئة الاجتماعية[٦٧].

ومن الجدير بالذكر أن الثورتين الامريكية والفرنسية، وان خضبتهما دماء الجماهير فقد انتهتا الى فوز الطبقة البورجوازية النامية، فظفرت بالحكم والسلطة وبقيت الجماهير تجتر آلامها، وكانت الديمقراطية الحديثة بتشريعاتها ونظمها حصناً وسندا للطبقة الظافرة.

ففى فرنسا قام «بابيوف» يندد بنكوص الثورة الفرنسية عن تحقيق المساواة المشروعة : المساواة الاقتصادية، لا المساواة أمام القانون فحسب، وحين قرر هو وجماعة من رفاقه القيام بعمل حاسم لتحقيق المساواة انتهت محاولته به وبرفيقه «دارتية» الى المقصلة[٦٨].

وحين حمل كوندرسيه على دستور الثورة والاجراءات التى اتخذت لوضعه، وقدم إلى البرلمان الفرنسى عام ١٧٩٣ – وهو أحد اعضائه – مشروعا لتعديل بعض مواد الدستور، لم يلق غير سوء الظن، فثوى مغلوبا على أمره بعيداً عن الأنظار يترقب الموت، وينتحر أخيراً لكى ينجو من المقصلة بعد أن كتب كتابا يعد من أسمى الكتب فى «تاريخ تقدم الروح الانسانية[٦٩] Historie du Progres du Espirit.

وفى أمريكا انصرف واضعو الدستور إلى تأمين مصالح التجار وكبار الملاك، ولم يكن عجيبا حينذاك أن يقرر «فرانكلين» أن السماح لمن لا يملكون ارضا بانتخاب المشرعين اجراء غير قويم، وأن يقول «هاملتون» أن من لا يملك أرضا لا

يعتبر ذا ارادة حقيقية، فحرم بذلك نصف الذكور البالغين من حق التصويت[٧٠].

ولم يكن من حق الفرد ان ينال منصبا حكوميا ما لم يملك نصابا معينا من الأرض، فالحاكم في ماشوسيتسى لابد أن يملك ما قيمته ألف جنيه من الأرض، وفي ميرتلاند ما قيمته خمسة آلاف، وفي كارولينا الجنوبية ما قيمته عشرة آلاف[٧١] فكأن الديمقراطية الأمريكية لم تقم هنا الا لطمأنة الطبقة الغنية المتميزة.

ثانياً : الارادة العامة والأنظمة الشمولية :

اذا كان البعض قد رأى أن النظم الشمولية تنشأ عادة في الأوقات التي تشتد فيها الأزمات ويسود فيها الاضطراب، مما يودى إلى تزايد القلق وشعور الناس بالاحباط والسأم بسبب سوء الأوضاع، ومن ثم فإنهم يتطلعون إلى قيام حاكم قوي سريع البت في الأمور لتخليص البلاد مما تعانيه من أزمات.

وأن الديكتاتورية الفاشية والنازية قد أسدت لكل من ايطاليا والمانيا خدمات جليلة القدر، اذ استطاع كل من موسوليني وهتلر تخليص بلادهما من الأزمة الاقتصادية الطاحنة التي أصيبت بها، كما حققا لبلادهما كثيرا من الاصلاحات التي لم يكن من الممكن القيام بها في ظل الدساتير التي كانت سائدة في تلك الفترة، والتي كانت مستوحاه من الأسس والمبادئ الديمقراطية[٧٢].

الا أن هذه المزايا لا ينبغي أن تقوم دليلا على صلاحية هذه الانظمة بسبب ما تمارسه من وسائل الضغط وأساليب الاكراه والارهاب للقضاء على المعارضة وعلى كل رأى حر، واهدار كرامة المواطن، وعدم الاعتراف بحقوقه وحرياته، وبسبب قيامها على تمجيد وعبادة الفرد الحاكم.

والملاحظ أن الأنظمة الشمولية قد قامت على الأشخاص، بمعنى أنها قد اعتمدت اعتمادا كليا على قوة الديكتاتور وشخصه، فهو روح النظام وسيده،

بحيث أن النظام يبقى ببقائه ويفنى بفنائه، مما يجعله نظاما مؤقتا ينتفى فيه عنصر الاستقرار والدوام، فالحكومة التى تعتمد وترتكز على شخص واحد لا يمكن ان تكون حكومة ثابتة مستقرة.

واذا قيل أن موسولينى قد خلق ابطاليا وارتفع بها إلى القمة، وأن هتلر قد جعل من المانيا دولة عظمى ترهب العالم، فيجب أن يقال أيضاً أن موسولينى وهتلر هما اللذان هدما ما شيداه، وكانا السبب فى القضاء على بناء الوطن وبنيه نتيجة للحرب العالمية الثانية التى أشعلاها أرضاء لنزوات شخصية ونزعات هستيرية، واشباعا لغرور مقيت، واملا فى تحقيق احلام غير مشروعة. لقد هويا وهوت معهما البلاد، وكأن الأمر ما كان، وهذا هو شأن جميع الأنظمة الديكتاتورية.

ولعل هذا ما يفسر سبب المشكلة التى تواجه كل أمة تحكم حكما ديكتاتوريا لفترة طويلة من الزمن وهى : من الذى يخلف الحاكم الفرد؟ وتزداد حدة هذه المشكلة لأن الحاكم الشمولى فى غضون عهده لا يتوانى عن مطارده البطولات والعبقريات لأنه يخشاها، بحيث ينقرض الامتياز، أو يكاد، وبحيث تنتكس الأمة المحكومة بالقسر والقمع، الى السلبية، وما يصاحبها من انعدام الاحساس بالمسئولية، وانعدام القدرة بالتالى على تحمل تبعاتها، فتصل الأمة بموت حاكمها المستبد الى نهاية الطريق المسدود، ولاطريق آخر أمامها تسلكه الاطريق الفوضى، تسبح فى وحله، وتدوس على شوكه وقتاده.

هوامش الفصل التاسع

(١) طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٥.

(٢) طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٦.

(٣) مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص ٨٧.

(٤) مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص ٨٨.

(٥) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٦) لتفصيل ذلك أنظر :

– طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٦ وما بعدها.

(٧) مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٨) طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٩.

(٩) نصوص هذا الاعلان ذكرها :

– مصطفى أبو زيد فهمى، فى كتابه النظرية العامة للدولة، ص ٩٠ – ٩٢.

وذكر البعض منها :

– طه بدوى، فى كتابه رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٩ – ١٤٠.

(١٠) مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص ٩٠.

(١١) يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٣٦ وما بعدها.

(١٢) مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص ٩٦.

(١٣) طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص ١٤٥

(14) Vedel. G., Institutions Politiques du Monde Contemparaine, Le Cours de Droit, op. cit., p : 70 ets.

(١٥) يذكر الباحث من هذه الدساتير على سبيل المثال : دستور المانيا الصادر فى ١١ أغسطس ١٩١٩، دستور تشيكوسلوفاكيا الصادر فى ٢٩ فبراير ١٩٢٠، دستور رومانيا الصادر فى ٢٩ مارس ١٩٢٣، الدستور المصرى الصادر فى ١٩ أبريل ١٩٢٣، دستور تركيا الصادر فى ٢٠ أبريل ١٩٢٤، دستور اليونان الصادر فى ٢ يونية ١٢٩٧.

- راجع فى ذلك، طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص ١٤٦ ؛ أصول علوم السياسة، ص ٣١٩.

(١٦) طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص ١٤٥.

(١٧) عبد الحميد متولى، أزمة الأنظمة الديمقراطية، مرجع سابق، ص ٦٠.

(18) Lafferrieré, Manuel de Droit Constitutionnel. op. cit., p : 120.

(١٩) عبد الحميد متولى، أزمة الأنظمة الديمقراطية، مرجع سابق، ص ٦٢.

ولمزيد من التفصيل عن استبداد البرلمان أو جمعية الشعب Convention يمكن الرجوع إلى نفس المرجع، ص ٦٢ وما بعدها.

(20) Rossi. A. The Rise of Italian Fascism 1918 - 1922, Trans. by Peter and Dorothy Wait (London : Constable & Co., 1938). p : 381.

(21) Mahajan, Recent Political Thought (NewDelhi : Premier Publishing Co., 1963), P : 385.

(22) Ibid., p. 393.

(٢٣) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص ٣١٥.

(٢٤) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٢٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٤٢.

(٢٦) نفس المرجع، نفس الموضع.

(27) Ebenstein, W., Fascist Italy (New York : Hafner Publishing Co., 1939), p. 203.

(28) Schmidt, C. T., The Corporate State in Action : Italy Under Fascian (London : Constable Co., 1949) P. 264.

(29) Ibid., p. 265.

(٣٠) لمزيد من التفصيل، راجع : Ibid, p: 266, ets

وكذلك : محمد بكير خليل، دراسات فى السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ١٩١.

وكذلك : ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

(٣١) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

(32) Ebenstein, W., The Nazi State (New York : Hafner Publishing Co., 1939), p. 78.

(33) Ibid., p. 265.

(٣٤) ابراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

(٣٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

(36) Speer, A., Inside the Third Reich (New York : Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971), p. 195.

(٣٧) أحمد سويلم العمرى، أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص ١٧٧.

(38) Speer, A., Inside the Third Reich, op. cit., p. 198.

(39) Heiden, K., Der Fuehrer, Histher's Rise to Power, Trans. by Ralph Mannheim (Boston : Ginn, 1944), p. 162.

(40) Ibid., p. 163.

(41) Bullock, A., A Study in Tyrannsy (New York : The Ronald Press, Co., 1952), p. 394.

(42) Ibid., p. 395.

(٤٣) يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٠٦، ٢٠٧.

(44) Bosanquet, B., The Philosophy Theory of the State.

نقلا عن : محمد بكير خليل، دراسات فى السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٢٠٠

(٤٥) أحمد سويلم العمرى، أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص ١٧٨.

(٤٦) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٤٧) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٤٥٠.

ويذكر الدكتور العمرى أن هذا التشريع كان فى سنة ١٩٤٧ وليس فى ١٩٤٨.

(٤٨) أحمد سويلم العمرى، أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص ١٧٩.

(٤٩) لمزيد من التفصيل. أنظر : عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص ٤٩٦ وما بعدها.

(٥٠) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٤٤٦.

(٥١) أحمد عباس عبد البديع، اصول علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٣٤.

(52) Shotwell et all, Governments of Contininta1 Europe (U.S.A. : The Macmillan Co., 1940), p. 438.

(53) Ibid., p. 447.

(54) Ogg. European Governments and Politics (U.S.A. : The Macmillan Co., 1943), p. 322.

(55) Ibid., p. 335.

(56) Ranney, Austin, The Governing of 4th ed., (U.S.A. : The Dryden Press, 1975), p. 170.

(٥٧) أحمد عباس عبد البديع. اصول علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(58) Ranney, Austin, The Governing of Men, op. cit., p. 329.

(59) Freidrich & Brzezinsky, Totalitarian Dictopoship and Autoctacy, (U.S.A. : Harvard University Press, 1956), p. 116.

(60) Ibid., p. 118.

(٦١) أحمد عباس عبد البديع، اصول علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٣٥.

(٦٢) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٣٣٢.

(٦٣) نفس المرجع السابق، ص ٣٣٣.

(٦٤) يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

(٦٥) المرجع السابق، ص ٢١١.

(٦٦) طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٥ وما بعدها. وكذلك مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص ٨٧ وما بعدها.

(٦٧) عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٦٨) مجموعة باحثين، تطور الفكر السياسى (القاهرة : مطابع الشروق، ١٩٩٠)، ص ٥٣.

(٦٩) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٧٠) حسين فوزى النجار، الفكر السياسى الحديث، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٧١) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٧٢) راجع فى ذلك : محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٣٣٥.

وكذلك: أحمد عباس عبد البديع، اصول علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٣٦.

فهرس


Bibliotheca Alexandrina
03352868